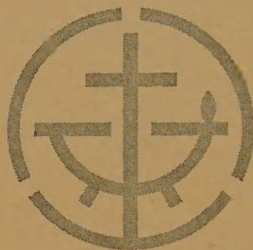


School of Theology at Claremont



1001 1389919

SERIES



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

344
3
900
4
07.1

HAND-COMMENTAR

ZUM

NEUEN TESTAMENT

BEARBEITET VON

PRIVATDOZENT LIC. W. BAUER IN MARBURG,
PROFESSOR D. H. J. HOLTZMANN IN BADEN-BADEN,
† GEH. KIRCHENRAT PROFESSOR D. R. A. LIPSIIUS IN JENA,
PROFESSOR D. P. W. SCHMIEDEL IN ZÜRICH,
PROFESSOR D. H. von SODEN IN BERLIN,
PRIVATDOZENT LIC. DR. HANS WINDISCH IN LEIPZIG.

== Vierter Band. ==

Erste Abteilung.

Evangelium des Johannes.

Bearbeitet von **H. J. Holtzmann.**

Dritte, neubearbeitete Auflage,

besorgt von **W. Bauer.**



Tübingen.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

1908.

ALLE RECHTE VORBEHALTEN.

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN

Vorwort.

Im Vorwort der beiden früheren Auflagen (1891 und 1893) habe ich die keineswegs immer nur geradeaus laufende Linie angedeutet, welche zu den in vorliegendem Werk zusammengefassten Erträgen von johanneischen Studien geführt hat. Ihre auseinanderliegenden Ausgangspunkte waren in den Vorträgen gegeben, die ich vor mehr als einem halben Jahrhundert bei meinen hochverehrten Lehrern ROTHE in Heidelberg und VATKE in Berlin gehört hatte. Wie ich zur Exegese des ersteren stehe, geht aus Vergleichung mit dem vor 30 Jahren aus seinem Nachlass erschienenen Kommentar zum ersten Brief hervor. Bezüglich des Evangeliums bin ich mir noch bewusst, in der Auslegung von 1¹¹ und 16^{8—11} dauernd durch ihn bestimmt worden zu sein. Dagegen hat sich die Gesamtauffassung des anderen mir schliesslich bewährt, nachdem ich 10—15 Jahre lang widerstrebt oder es mit Vermittelungs- und Teilungshypothesen von der in meinem „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament“, 3. Aufl. 1892, S. 435 f. 445 f. geschilderten Art versucht hatte. Um so fester steht mir heute, am Abschlusse meiner Beteiligung an der wissenschaftlichen Debatte, die völlige Unvermeidlichkeit der hier vertretenen Auffassung in historischer und meist auch in exegetischer Richtung. Auch bin ich keineswegs ohne dankbares Verständnis dafür, wenn neuerdings orientalistische wie klassische Philologie von ihren Schiffen aus scharf teilende Scheinwerfer in das auf dem Trockenen befindliche, traditionelle Getriebe unseres theologischen Arsenal hereinblitzen lassen, halte es aber deshalb noch lange nicht für überflüssig, wenn neben gelehrten, aber mehr oder weniger im Dienste kirchlicher Tendenzen oder gläubiger Interessen stehenden, Kommentaren auch solche geschrieben werden, welche die Ergebnisse der bisherigen, keineswegs in lauter Dunkel und grauser Nacht verlaufenden, Geschichte der Auslegung und der Kritik zusammenfassen, um als Grundlage für weitere, die Kontinuität der Forschung wahrende, Urteilsbildung zu dienen. Was man für solchen Zweck Förderliches im folgenden etwa zu vermissen glauben sollte, wird man zum guten Teil in dem oben angeführten und in dem „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie“ (1897) finden, darauf deshalb zuweilen Verweise erfolgen. Eine Neugestaltung desselben wird hoffentlich nicht mehr allzulang auf sich warten lassen.

Es war neben anderen Hemmnissen namentlich die fortgesetzte Arbeit an dem eben erwähnten Werk, was mich, als mir im vorigen Frühjahr das Bedürfnis einer neuen Auflage des 4. Bandes des Hand-Commentars zur Kenntnis gebracht wurde, hinderte, sofort an die Durcharbeitung der in der Zwischenzeit erschienenen, sehr belangreichen Literatur heranzutreten. Als ein um so günstigeres Geschick habe ich es deshalb begrüsst, als ein jüngerer, mir aber schon wohlbekannter Fachgenosse, an dessen Zuständigkeit was Wissen und Urteil betrifft keinerlei Zweifel aufkommen kann, sich bereit

finden liess, auf der Grundlage meines Textes eine dem gegenwärtigen Stande der textkritischen, exegetischen und historischen Forschung entsprechende Neubearbeitung zu liefern. Da die 2. Auflage vergriffen war, stand eine unbeschränkte Zeit nicht zur Verfügung, und so ist dadurch, dass Herr Lic. theol. WALTER BAUER in Marburg sofort seine ganze Kraft in den Dienst der übernommenen Aufgabe stellte, in weniger als Jahresfrist eine Leistung ermöglicht worden, die ich mit grosser Genugtuung wie als eine durchgängige Bereicherung der früheren Auflagen, so auch als eine vielfach bessernde Fortbildung derselben freudig begrüsse.

Man erwartet noch ein Wort über das Verhältnis der Grundlage zur Uebersetzung. Einigermassen mochte sich für letztere mein Handexemplar der 2. Auflage dienlich erweisen, in welchem ich, allerdings nur gelegentlich und unregelmässig, einige Zitate und Vermerke behufs späterer Benützung sporadisch eingetragen hatte. Im übrigen aber hat während des ganzen Jahres zwischen dem Bearbeiter und mir keinerlei schriftliche Verhandlung stattgefunden, darin an ihn Wünsche, Ratschläge oder gar Direktiven gelangt wären. Vielmehr stand zwischen uns im voraus fest, dass seine Arbeit keinerlei Beschränkung erfahren dürfe. So selbstverständlich das auch zwischen Fachgenossen ist, so halte ich es doch in unserem beiderseitigen Interesse für geraten, es ausdrücklich zu bemerken. Ebenso selbstverständlich ist es andererseits auch, dass der Bearbeiter den an ihn gerichteten Antrag nicht angenommen hätte ohne der Ueberzeugung zu sein, dass die in den früheren Auflagen kund gegebenen Anschauungen im wesentlichen heute noch dem Standpunkt der Wissenschaft entsprechen, so dass seine Tätigkeit vorzüglich darauf gerichtet sein konnte, einer im grossen und ganzen als haltbar oder gesichert übernommenen Auslegung die erforderliche Fühlung und Ausgleichung mit der neueren Literatur und den in dieser auftretenden Fragestellungen zuteil werden zu lassen. Unter diesen Umständen war seine Tätigkeit zumeist auf die Durcharbeitung der während der letzten 15 Jahre im In- und Ausland veröffentlichten Beiträge zum Wort- und Sachverständnis der johanneischen Schriften gerichtet.

Diese aber sind allerdings in möglichster Vollständigkeit, d. h. soweit es die dem Umfang des Kommentars gezogenen Schranken zulassen, berücksichtigt worden. Deshalb bedauert der Bearbeiter, wenn es ihm beispielsweise schwerlich gelungen sein dürfte, dem Leser ein deutliches Bild von dem sehr gelehrten Werk KREYENBÜHLS zu geben. Wie der Unterzeichnete darüber denkt, ersieht sich aus der „Theologischen Literaturzeitung“ (1902, S. 6—11. 1906, S. 45—50). Dem Bearbeiter seinerseits fiel ein anderer Verzicht noch schwerer, sofern er stillschweigend vorübergehen musste an dem grossen Werk P. JENSENS, Das Gilgameschepos in der Weltliteratur I, 1906. Er vermochte nämlich der darin gehandhabten Methode zu wenig beizustimmen, als dass ihm die Ergebnisse annehmbar erschienen wären. Eine polemische Auseinandersetzung jedoch auch nur mit den die im Kommentar behandelten Gegenstände betreffenden Partien hätte, wofern sie dem Gegner nicht bitter Unrecht tun wollte, ein so umfassendes Eingehen auf dessen ganze Beweisführung erfordert, dass sich solches schlechterdings von selbst verbieten musste.

Die Abhandlungen von W. SOLTAU (Die Entstehung des 4. Evangeliums: Theologische Studien und Kritiken 1908, S. 177—202), E. SCHWARTZ (Aporien im 4. Evangelium: Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse 1907, S. 342—372) und TH. ZAHN (Zur Heimatkunde des Evangelisten Johannes. III. Die Stadt

Ephraim: Neue kirchliche Zeitschrift 1908, S. 31—39), desgleichen BALJONS Kommentar zur Apokalypse 1908 sind zu spät erschienen, als dass sie noch hätten berücksichtigt werden können.

Neu ist die auf Wunsch des Verlegers beigegebene, lediglich Wörtlichkeit und Verständlichkeit anstrebende Uebersetzung.

Baden, 1. März 1908.

H. Holtzmann.

Inhalt.

Vorwort	Seite III—V
Literatur zu den johanneischen Schriften	VII—VIII
Sigla für die biblischen Bücher	IX
Sigla für Zeitschriften und Sammelwerke	IX
Sonstige Abkürzungen	X

Johanneisches Evangelium.

Einleitung. S. 1—30.

I. Das johanneische Problem	1—10
1. Verhältnis zu den Synoptikern	1—2
2. Charakter als Lehrschrift	2—5
3. Logoslehre und Universalismus	5—8
4. Standpunkte der Beurteilung	8—10
II. Entstehungsverhältnisse	10—21
1. Zeitlage	10—13
2. Oertliche Bedingtheit	13—15
3. Persönliches	15—17
4. Selbstzeugnis und Verfasser	17—21
III. Geschichtlicher Charakter	21—30
1. Plan und Einteilung	21—23
2. Symptome von Ungeschichtlichkeit	23—25
3. Wert als Geschichtsquelle	25—28
4. Zweck des 4. Evangeliums	28—30

Erster Teil. S. 31—155.

	Seite des Kommentars	Joh.-Ev.
Der Prolog	31—58	1 1—18
Der Vorläufer	58—65	1 19—34
Die Nachfolger	65—71	1 35—51
Die Hochzeit zu Kana	71—76	2 1—12
Die Tempelreinigung	76—80	2 13—22
Nikodemus	80—94	2 23—3 21
Jesus und der Täufer	94—100	3 22—36
Jesus in Samarien	100—113	4 1—42
Die Heilung des Kranken in Kapernaum	113—116	4 43—54
Die Heilung am Teich	116—120	5 1—16
Die christologische Rede	120—134	5 17—47
Die Speisung	134—137	6 1—13
Das Seewunder	137—139	6 14—21
Die Zeichenforderung	139—142	6 22—31
Die Rede vom Brote des Lebens	142—150	6 32—59
Die Entscheidung in Galiläa	150—155	6 60—71

Zweiter Teil. S. 156—231.

Reise zum Laubbüttenfest	156—159	7 1—13
Jesus auf dem Laubbüttenfest	159—169	7 14—52
Einschaltung: die Ehebrecherin	169—174	7 53—8 11
Bruch mit den Einwohnern von Jerusalem	174—188	8 12—59
Heilung des Blindgeborenen	188—194	9 1—34
Der gute und die falschen Hirten	194—201	9 35—10 21

	Seite des Kommentars	Joh-Ev.
Jesus auf dem Fest der Tempelweihe	201—205	10 22—39
Die Auferweckung des Lazarus	205—215	10 40—11 44
Todesanschlag des Synedriums	215—218	11 45—57
Die Todesweihe in Bethanien	218—220	12 1—8
Der Einzug in Jerusalem	220—222	12 9—19
Die Nachfrage der Griechen	222—227	12 20—36
Das Resultat	227—231	12 37—50
Dritter Teil. S. 232—308.		
Die Fusswaschung	232—238	13 1—20
Bezeichnung des Verräters	238—242	13 21—30
Abschiedsreden: erster Gang	242—254	13 31—14 31
Abschiedsreden: zweiter Gang	254—269	15 1—16 33
Das hohepriesterliche Gebet	269—278	17 1—26
Gefangennehmung Jesu	278—281	18 1—12
Verhör vor dem Hohenpriester und Verleugnung d. Petrus	281—283	18 13—27
Verhör und Verurteilung vor Pilatus	283—292	18 28—19 16
Jesu Tod am Kreuze	292—296	19 17—30.
Das Wunder des Todes	296—300	19 31—37
Jesu Begräbnis	300—301	19 38—42
Der Auferstandene und Maria Magdalena	301—304	20 1—18
Der Auferstandene und die Jünger	304—307	20 19—29
Erster Schluss	307—308	20 30 31
Nachtrag. S. 308—316.		
Fischzug und Mahl am galiläischen See	309—311	21 1—14
Weissagungen über Petrus und über Johannes	311—315	21 15—23
Zweiter Schluss	315—316	21 24 25

[Handwritten signature]

L. Theophylakt

+ *Kerallan*
L. Kris

Literatur zu den johanneischen Schriften.

Allgemeines: RS = REUSS, Die Geschichte der hl. Schriften NT 1842, ^o1887; Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique 1851—52, ³1864; La Bible, NT, IV—VI 1878—79. SCHWEGLER, Das nachapostolische Zeitalter 1846. EW = H. EWALD, Geschichte des Volkes Israel V und VI 1855—58, ³1867—68; Die johanneischen Schriften 1861—62. BLK = BLEEK, Einl. in das NT 1862, ⁴1886 von MANGOLD. BR = BAUR, Vorlesungen über nt. Theologie 1864. CH. K. J. v. BUNSEN, Bibelwerk VIII und IX 1865—66. CR = CREMER, Wörterbuch der nt. Gräzität 1866, ⁹1902. WS = B. Weiss, Bibl. Theologie des NT 1868, ⁷1903; Einl. in das NT 1886, ³1897. HSR = HAUSRATH, Nt. Zeitgeschichte III ²1873, IV ²1877. RITSCHL, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II 1874, ³1889. HGF = HILGENFELD, Historisch-kritische Einleitung in das NT 1875. SCHKL = SCHENKEL, Das Christusbild der Apostel 1879. WEBER, System der altsynagogalen palästin. Theologie 1880 = Die Lehren des Talmud 1886. HAVET, Le christianisme et ses origines IV 1884. MOMMSEN, Römische Geschichte V 1885. H. HOLTZMANN, Historisch-kritische Einl. in das NT 1885, ³1892; Neutest. Theol. (= NtTh) I II 1897. SCHR = SCHÜRER, Geschichte des Volkes Israel im Zeitalter Jesu Christi 1886—90, I ³4 1901, II ⁴1907, III ³1898. HRK = A. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte I 1886, ³1894; Chronologie d. altchristl. Literatur I 1897. WZS = WEIZSÄCKER, Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche 1886, ²1892. PFL = O. PFLEIDERER, Das Urchristentum 1887, ²I II 1902. BALDENSPERGER, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit 1888, ²1891, ³I = Die messian.-apokalypt. Hoffnungen des Judentums 1903. BSCHL = BEYSLAG, Nt. Theologie 1891—92, ²1896. SPITTA I II III = SPITTA, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I II III 1893—1907. BRANDT, Die evangel. Geschichte u. d. Ursprung des Christentums 1893. JÜLICHER, Einleitung in das NT 1894, ^o ³1906. O. HTZM = OSKAR HOLTZMANN, Neutestamentliche Zeitgeschichte 1895, ²1906. BLASS, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch 1896, ²1902. ZN I II = ZAHN, Einleitung in d. NT I II 1897—1899, ³1906, zitiert nach ²1900. WERNLE, Die Anfänge unserer Religion 1901 ²1904. BSST = BOUSSET, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter 1903, ²1906. v. DOBSCHÜTZ, Probleme d. apostolischen Zeitalters 1904. KNOPF, Das nachapostolische Zeitalter 1905. v. SODEN, Urchristliche Literaturgeschichte 1905. WREDE, Die Entstehung der Schriften des NT 1907.

Zu dem Evangelium und den Briefen.

Die älteren Kommentare und Noten von ERASMUS, CALVIN, BEZA, GROTIUS, WETTSTEIN und BENGEL; dazu LCK = LÜCKE I—III 1820—25, ³1840—56. OLSH = OLSHAUSEN II 1 u. 2 1832, ⁴1861 und VI 4 1859 von EBR = EBRARD. DW = DE WETTE I 3 1837, ⁵1863 von BRK = B. BRÜCKNER; Kleine Ausg. 1885—87. BG-CRUS = BAUMGARTEN-CRUSIUS 1844—45. K. R. KÖSTLIN, Der Lehrbegriff des Evglms und der Briefe Joh 1843. HGF = HILGENFELD, Das Evglm und die Briefe Joh 1849. E. A. ABBOTT, Johannine vocabulary 1905. P. W. SCHMEDEL I II = Religionsgeschichtliche Volksbücher (ed. F. M. Schiele) I 8 10 (Das 4. Ev. gegenüber d. 3 ersten) I 12 (Ev., Briefe u. Offenbarung des Joh. nach ihrer Entstehung u. Bedeutung) 1906.

Zum Evangelium.

Aeltere Werke: Die τόποι des ORIGENES (= ORIG), Homilien des CHRY-
SOSTOMUS (= CHRYS), Tractatus des AUGUSTINUS (= AUG), die poetische Pärä-
phrase des NONNUS, Kommentare des THEODOR v. Mopsuestia (syr. Uebers. ed.
Chabot 1897), des alexandrinischen CYRILL (letzte Ausg. 1886), EUTHYMIUS (= EUTH,
letzte Ausg. 1845) und des GREGORIUS BARHEBRÄUS (herausgeg. 1878). LUTHER

(= LTH): Auslegung der Abschiedsreden 1538. Dazu die Kommentare und Noten von MALDONATUS und LAMPE.

Neuere Kommentare: THOL = THOLUCK 1827, ⁷1857. MR = MEYER 1834, ⁹1902 von WS = B. WEISS. LDT = LUTHARDT 1852–53, ²1875–76, auch mit Zöckler, Das Evglm nach Joh und die Apostelg. 1886, bei Strack und Zöckler, NT II. LANGE, Bibelwerk NT IV 1860, ⁴1880. HGSTB = HENGSTENBERG 1862–63, ²1867 bis 71. ASTIÉ 1864. GDT = GODET 1864–65, ⁴1902, deutsch von WUNDERLICH 1869, ³1890–92, von REINECK u. C. SCHMID ⁴1903. KL = KEIL 1881. WST = WESTCOTT 1882. SCHZ = P. SCHANZ 1885. WAHLE 1888. WOHLFAHRT 1891. BUGGE (deutsch von BESTMANN) 1894. KNABENBAUER 1898. BALJON 1902. SCHLATTER ²1902. LOISY 1903. CALM = CALMES 1904. BELSER 1905. HTM = HEITMÜLLER (in J. Weiss, Die Schriften d. NT II¹ 3. Abschnitt S. 162–314, 1907). ZN = ZAHN 1908.

Spezialausgaben: BLASS, Ev. sec. Johannem cum variae lectionis delectu 1902.

Kritische Richtungen: BRETSCHNEIDER, Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine 1820. STR = D. F. STRAUSS, LJ = Leben Jesu 1835–36, 1840; Für das deutsche Volk bearbeitet 1864, ⁵1889, ⁹ohne Jahresangabe. WEISSE, Evang. Geschichte 1838. SCHW = A. SCHWEIZER, Das Evglm Joh 1841. FREYTAG, Die hl. Schriften des NT 1861; Symphonie der Evglgen 1863. BRUNO BAUER, Kritik der evangelischen Geschichte des Joh 1840; Kritik der Evglgen und Geschichte ihres Ursprungs 1850–52. LÜTZELBERGER, Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes 1840. BR = BAUR, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evglgen 1847. HGF = HILGENFELD, Die Evglgen 1854. VKM = VOLKMAR, Die Religion Jesu 1857; Die Evglgen oder Mc und die Synopsis 1870, mit Nachtrag von 1876. SCHLT = SCHOLTEN, Het Evangelie naar Johannes 1864, deutsch von LANG 1867. SCHKL = SCHENKEL, Das Charakterbild Jesu 1864, ⁴1873. WZS = WEIZÄCKER, Untersuchungen über die evang. Geschichte 1864 (die Seitenzahlen dieser Ausgabe finden sich in der, so gut wie unveränderten, neuen von 1901 am Rande). KM = KEIM, Geschichte Jesu von Nazara 1867–72; Geschichte Jesu, dritte Bearbeitung ²1875. WITTICHEN, LJ 1876. THM = THOMA, Die Genesis des Joh-Evglms 1882. JACOBSEN, Untersuchungen über das Joh-Evglm 1884. M. SCHWALB, Unsere vier Evglgen erklärt und kritisch geprüft 1885. O. HTZM = OSKAR HOLTZMANN, Das Joh-Evglm 1887; LJ 1901. W. BRK = W. BRÜCKNER, Die 4 Evglgen 1887. BLDSP = BALDENSPERGER, Der Prolog des 4. Ev. 1898. WDT = WENDT, Das Johannes-evangelium 1900. TITUS, Die johann. Anschauung unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit 1900. KR = KREYENBÜHL, Das Evangelium d. Wahrheit I 1900 II 1905. J. RÉVILLE, Le quatrième évangile 1900 1901. GRILL, Untersuchungen über die Entstehung des 4. Ev. I 1902. WREDE, Charakter und Tendenz des Johev. 1903. P. W. SCHMIDT II = Die Geschichte Jesu erläutert 1904. E. SCHWARTZ, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei. Ein Beitrag zur Geschichte des Johev. 1904. E. F. SCOTT, The fourth gospel its purpose and theology 1906^L. H. L. JACKSON, The fourth gospel and some recent german criticism 1906. WELLHAUSEN, Erweiterungen und Aenderungen im 4. Ev. 1907.^T

Apologetischer Standpunkt: BLK = BLEEK, Beiträge zur Evglgen-Kritik 1846. R. STIER, Die Reden des Herrn Jesu IV und V 1853–54, ³1873. BSCHL = BEYSCHLAG, Zur johanneischen Frage 1876; LJ 1885–86, ⁴1901–02. WS = B. WEISS, Der johanneische Lehrbegriff 1862; LJ 1882, ⁴1902. K. MÜLLER, Göttliches Wissen und göttliche Macht des johann. Christus 1882. FR = A. H. FRANKE, Das AT bei Joh 1885. EDERSHEIM, Life and times of Jesus the Messiah ⁵1890. CHASTAND, L'apôtre Jean et le IV. évangile 1888. HUGO DELFF, Das 4. Evglm 1890; Neue Beiträge zur Kritik und Erklärung des 4. Evglms 1890; StKr 1892 S. 72–104. PAUL EWALD, Das Hauptproblem der Evangelienfrage 1890. NN = NÖSGEN, Geschichte der nt. Offenbarung I 1891 II 1893. K. KLUGE, Das Evglm Johannis. Darstellung des Lehrbegriffs 1892. A. RESCH, Paralleltexte zu Joh (= TU X 4) 1896. CAMERLYNCK, De quarti ev. auctore I 1899 II 1900. SCHLATTER, Sprache und Heimat des 4. Evglsten 1902. STANTON, The gospels as historical documents I 1903. J. DRUMMOND, An inquiry into the character and authorship of the fourth gospel 1903. J. R. SMITH, The teaching of the gospel of John 1903. SANDAY, The criticism of the fourth gospel 1905. BARTH, Das Johev. u. d. syn. Evglgen (= Bibl. Zeit- u. Streitfragen I 4) 1905. GOEBEL, Die Reden unseres Herrn nach Joh. im Grundtext ausgelegt I 1906. LEPIN, L'origine du quatrième évangile 1907.

~~2.~~
~~aus.~~ | ~~Woll.~~

2. Aufl. 1908.
Das Evangel. Loh. 1908.

Sigla für die biblischen Bücher.

Act	= Acta, Apostelgeschichte.	Jer	= Jeremias.	Num	= Numeri, 4. Moses.
Am	= Amos.	Jes	= Jesaias.	Ob	= Obadja.
Apk	= Apokalypse.	Jo	= Joel.	Phl	= Philipperbrief.
Bar	= Baruch.	Job	= Hiob.	Phm	= Philemonbrief.
Chr	= Chronik.	Joh	= Johannes (Evan- gelium und Briefe).	Prv	= Proverbia, Sprüche.
Cnt	= Canticum, hoh. Lied.	Jon	= Jonas.	Ps	= Psalmen.
Dan	= Daniel.	Jos	= Josua.	Pt	= Petrusbriefe.
Dtn	= Deuteronomium, 5. Moses.	JSir	= Jesus Siracida.	Reg	= Reges, Könige.
Eph	= Epheserbrief.	Jud	= Judasbrief.	Rm	= Römerbrief.
Esr	= Esra.	Koh	= Kohelet, Predi- ger Salomo.	Rt	= Ruth.
Est	= Esther.	Kol	= Kolosserbrief.	Sach	= Zacharias.
Ex	= Exodus, 2. Moses.	Kor	= Korintherbriefe.	Sam	= Samuel.
Ez	= Ezechiel.	Lc	= Lucas.	Sap	= Sapientia, Weis- heit.
Gal	= Galaterbrief.	Lev	= Leviticus, 3. Moses.	Th	= Thessalonicher- briefe.
Gen	= Genesis, 1. Moses.	Mak	= Makkabäer.	Thr	= Threni, Klage- lieder.
Hab	= Habakuk.	Mal	= Maleachi.	Tim	= Timotheusbriefe.
Hag	= Haggai.	Mc	= Marcus.	Tit	= Titusbrief.
Hbr	= Hebräerbrief.	Mch	= Micha.	Tob	= Tobias.
Hos	= Hosea.	Mt	= Matthäus.	Zph	= Zephanias.
Jak	= Jakobusbrief.	Na	= Nahum.		
Jdc	= Judices, Richter.	Neh	= Nehemia.		
Jdt	= Judith.				

Sigla für Zeitschriften und Sammelwerke.

BL	= Schenkels Bibel- lexikon.	ThR	= Theol. Rund- schau.
DB	= A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings 1898 —1904.	ThT	= Theol. Tijd- schrift.
EB	= Encyclopaedia biblica ed. by Cheyne and Black 1899— 1903.	TU	= Texte und Unter- suchungen.
Exp	= The Expositor.	ZKG	= Zeitschr. für Kir- chengeschichte.
ExpT	= The Expository Times.	ZlTh	= Zeitschr. für lu- therische Theo- logie.
GGA	= Göttingische ge- lehrte Anzeigen.	ZntW	= Zeitschr. für d. nt. Wissenschaft.
HbA	= Riehms Hand- wörterbuch des biblischen Alter- tums.	ZSchw	= Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz.
HC	= Hand-Commen- tar zum NT.	ZThK	= Zeitschr. f. Theol. und Kirche.
Hibb Journ	= Hibbert Journal.	ZWL	= Zeitschrift für kirchl. Wissen- schaft u. kirchl. Leben.
JdTh	= Jahrb. f. deutsche Theologie.	ZwTh	= Zeitschrift für wissenschaft- liche Theologie.
JpTh	= Jahrb. für prote- stantische Theo- logie.		
NkZ	= Neue kirchliche Zeitschrift.		
PrM	= Protestantische Monatshefte.		
PRE	= Realencyklopä- die f. prot. Theol. u. Kirche, 3. Aufl. ed. Hauck 1896 ff.		
SAB	= Sitzungsber. d. kgl. preuss. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin.		
StKr	= Theol. Studien und Kritiken.		
ThJ	= Theol. Jahr- bücher.		
ThLbl	= Theol. Literatur- blatt.		
ThLZ	= Theol. Literatur- zeitung.		
ThQ	= Theol. Quartal-		

Sonstige Abkürzungen.

Ausser ganz allgemein gebräuchlichen Abkürzungen, wie κλ. = et cetera, und ebenfalls allgemein üblichen Bezeichnungen bekannter Autoren und Schriften, wie Jos. Ant. oder Bell. = Josephus, Antiquitates oder Bellum judaicum, Euseb. KG = Eusebius, Kirchengeschichte, Did = Lehre der zwölf Apostel, Hen = Henoch etc. viele, die sich von selbst verstehen, wie:

christl., heidenchristl., judenchristl., apost., kath., evang., protest., hebr., jüd., syr., griech., lat., röm., bibl., johann., synopt., paul., hl.

Zu den im Literaturverzeichnis aufgeführten kommen noch:

Σ	= Codex Sinaiticus.	Pls	= Paulus.	Erkl.	= Erklärung.
A	= Codex Alexandrinus.	Pt	= Petrus.	Verf.	= Verfasser.
B	= Codex Vaticanus.	LA	= Lesart.	Einl.	= Einleitung.
C	= Codex Ephraemi.	W-H	= Westcott u. Hort.	LJ	= Leben Jesu.
D	= Codex Cantabrig.	A BTM	= Al. Buttmann, nt. Grammatik.	DG	= Dogmengeschichte.
Δ	= Codex Sangall.	AT	= Altes Testament.	LG	= Literaturgeschichte.
L	= Codex Angelicus.	NT	= Neues Testament.	ZA	= Zeitalter.
LXX	= Septuaginta.	at.	= alttestamentlich.	ZG	= Zeitgeschichte.
it	= Itala.	nt.	= neutestamentlich.	bTh	= bibl. Theologie.
vg	= Vulgata.	LTH	= Luther.	s.	= siehe.
pesch	= Peschito.	Kp	= Kapitel.	vgl.	= vergleiche.
syr cur	= Syrus Curetonis.	Cod	= Codex (Codices).	bzw.	= beziehungsweise.
syr sin	= Syrus Sinaiticus.	Ausl.	= Ausleger, Auslegung.		
rec.	= Textus receptus.				

In *Kursivschrift* ist die wörtliche Uebersetzung gegeben.

Die über der Zeile stehende kleine Ziffer bezeichnet die Ausgabe.

Berichtigungen.

S. 23 Zeile 2 v. u. lies statt KEPFLEK KEPPLER.

S. 61 Ueberschrift lies: Joh 1²⁸⁻²⁹.

S. 80 Zeile 24 v. u. lies: J. Ws, D. Schriften.

S. 143 Ueberschrift lies: Joh 6³⁵⁻⁴⁰.

Johanneisches Evangelium.

Einleitung.

I.

Das johanneische Problem.

1. Verhältnis zu den Synoptikern.

Von den Snpdkrn herkommend erwartet man zunächst ein ähnlich gestaltetes, mit der, über der exegetischen und historischen Behandlung jener gewonnenen, Richtschnur messbares Werk. Aber nur selten tritt ein Verwandtschaftsverhältnis, wie es zwischen Mt, Mc und Lc statt hat, zu Tage. Die Abschnitte über den Täufer 1¹⁹—34, die Tempelreinigung 2¹³—16, den Hauptmann in Kapernaum 4⁴⁶—54, die Speisung 6¹—13, das Meerwandeln 6¹⁶—21, die Salbung in Bethanien 12¹—8 und den Einzug in Jerusalem 12¹²—16 sind, abgesehen von der Leidensgeschichte, die einzigen Stücke, welche Joh mit der Synopse gemein hat, und in eben diesen Abschnitten findet auch eine mehr oder weniger deutliche, schriftstellerische Abhängigkeit von der Synopse statt. Wenigstens ist sie hier so gut wie allgemein zugegeben, während die Auslegung zeigen wird, wie solche Rückgriffe auf den synopt. Text noch in zahlreichen Fällen vorkommen, ohne dass darum der weitere Zusammenhang sich deckt. Letzteres gilt namentlich auch von den synopt. Sprüchen (2¹⁹) 4⁴⁴ 5⁸ (6²⁰ 12⁷ 8) 25²⁷ 13¹⁶ 20²¹ 38 14³¹ 15²⁰ 16³² 18¹¹ 20³⁷ 39. Bei solcher Anlehnung an schriftliche Vorlagen wird der Verf. schwerlich zu den Lc 1² charakterisierten „Augenzeugen“ gehört haben, welche aus dem Vollen zu schöpfen in der Lage waren. Freilich scheint dafür um so mehr auf einen selbständigen Berichterstatter zu weisen, was das Evglm über die Snpdkr hinaus bietet von Notizen, die aus keinem Plan oder Programm ableitbar sind, wie gleich die geographischen Vorkommnisse, Bethsaida als Heimat des Pt und Philippus 1⁴⁴ 12²¹, Bethanien am Jordan 1²⁸ 10⁴⁰ und Aenon bei Salem 3²³ als die Orte, da Johannes taufte, Kana als ein erster Aufenthalt 2¹¹ 4⁴⁶ und Ephraim als eine letzte Zuflucht Jesu 11⁵⁴. Brennend wird die Frage, wie die Abweichungen vom synopt. Grundriss zu beurteilen sind, einmal in betreff der charakteristischen Auslassungen (Geburtsgeschichte, Versuchung, Verklärung, Abendmahlseinssetzung, Gethsemane, Himmelfahrt; s. S. 7), sodann vor allem in Bezug auf die grossen Gegensätze, welche statt haben bezüglich der Festreisen und des Todestages. Die synopt. Wirksamkeit Jesu verläuft auf galiläischem Boden, und nur einmal erreicht er als Messias Jerusalem, um dort sofort unterzugehen. Bei Joh zieht er mehrfach zwischen Judäa und Galiläa hin und her; aber die galiläischen Aufenthalte erscheinen im Vergleich mit der jüdischen Wirksamkeit nur als Episoden (s. zu 7¹): zwei kleinere 2¹—12 4⁴³—53 und eine grössere 6¹—7¹⁰. Die Synopse lässt Jesu Tod am 15. Nisan eintreten, nach-

dem er am Abend zuvor noch mit seinen Jüngern das jüd. Passa in korrekter Weise genossen hat; s. zu Mc 14:12 15:1. Nach Joh feiern die Juden ihr Passa erst am Abend nach dem Tode Jesu; dieser fällt also auf den 14. Nisan; s. zu 13:26 29 18:28. Von noch mehr Gewicht ist die Differenz beider Lebensbilder in Bezug auf den Gesamtverlauf der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Nach synopt. Grundanschauung tritt Jesus mit dem Anspruch darauf, Messias zu sein, verhältnismässig erst spät auf und haben sich demgemäss seine Jünger ihm als Lehrer angeschlossen, ohne dass von seiner Messianität schon die Rede war. So nur erklärt sich die Feierlichkeit des Momentes Mc 8:29 (s. Einl. zu Synopt. I 4). Daher auch dem Täufer erst im Gefängnisse die Ahnung auftaucht, der so gewaltig wirkende Volksprediger in Galiläa könne am Ende der Messias selbst sein (s. zu Mt 11:2 = Lc 7:19). Dagegen legt er Joh 1:6—8 15:23 26:27 32—34 sogar schon vor der Eröffnung der messianischen Bahn Jesu Zeugnis über Zeugnis von dessen Beruf ab, wie auch 1:41 45 49 gleich die ersten Jünger in Jesus den Messias und Gottessohn begrüßen und dieser selbst sein messianisches Wirken in Jerusalem mit der unverkennbaren Demonstration der Tempelreinigung eröffnet. Bei dieser Gelegenheit kommt es gleich im Anfang der öffentlichen Wirksamkeit zum Bruche mit dem Judentum. Schon jetzt weissagt Jesus seinen Tod und seine Auferstehung (2:19—22), wie ja auch schon der Täufer (1:29) das Wort von dem Lamm gesprochen hat, das die Sünden der Welt trägt. Eine Entwicklung, einen geschichtlichen Fortschritt gibt es im JohEv nicht (WREDE, Charakter 31). „Jesus ist hier unverändert derselbe vom Beginn bis zum Ende“ (P. W. SCHMIEDEL I 27 PFL II 428 f.). Weder gestalten sich die Verhältnisse um, unter denen er lebt und wirkt, noch ist von einer Weiterbildung seiner Gedanken das geringste zu spüren. Und auch in seinen Reden verleugnet der johann. Christus den Mt 16:21 ausdrücklich hervorgehobenen Gegensatz einer früheren Periode, da das Reich, und einer späteren, da seine Person das Thema derselben bildete. Vielmehr sind alle johann. Reden nur Selbstzeugnisse und als solche Ausführungen weniger Grundgedanken, wie dass Jesus vom Vater ausgegangen ist und zum Vater zurückkehrt, dass er mit ihm eins, in allem, was er tut und spricht, eine Offenbarung des Vaters ist, weshalb auch an seine Annahme oder Verwerfung alles Heil oder Unheil der Menschen geknüpft erscheint.

2. Charakter als Lehrschrift.

Bedeutender noch als diese Differenzen im einzelnen fällt der Gesamtcharakter ins Gewicht. Stand schon der synopt. Typus zum guten Teil im Dienst der Lehre (s. Einl. zu Synopt. II 5), so gilt solches im höchsten Masse von „diesem eigenartigen theologischen Evglm, welches der Form nach Geschichte, dem Inhalt nach Lehre über die Geschichte ist“ (Wzs, ApZt 2 537). „Dass der Zweck des Werkes die Belehrung der Gemeinde und nicht die Aufbewahrung gewisser Begebenheiten ist, kann wohl nicht mehr in Abrede gestellt werden“ (RS, Gesch. 6 235). „Es wäre fehlerhaft — erklärt auch der katholische Theologe P. KEPPLER (Das Joh-Evglm und das Ende des 1. christl. Jahrh. 1883 S. 5) — das Vorherrschen eines idealen Elementes und Interesses über das rein historische leugnen zu wollen.“ Im Grunde wird diese Erkenntnis heute nirgends mehr abgelehnt. Verschieden ist nur das Mass des Einflusses, den man ihr bei der Erklärung des Evangeliums einräumt.

In der Tat erhellt der Charakter als „Lehrschrift in Evglieform“ (PFL II 335) unzweifelhaft aus folgenden Tatsachen: 1) Bezüglich einer ganzen Reihe von Begriffen findet ein ewiger Streit der Ausleger sein Ziel nur in

der Anerkennung ihrer Doppelsinnigkeit, und zwar erzeugt sich solches doppelte Farbenspiel regelmässig auf der Linie, wo die ältere, den Synoptikern verwandte, und die neue, johanneische Begriffsbildung sich treffen; s. über $\alpha\lambda\epsilon\iota\upsilon$ zu 1 29, über $\acute{\omega}\rho\alpha$ zu 2 1—11 und 7 6 10, über $\epsilon\gamma\epsilon\iota\rho\epsilon\iota\upsilon$ zu 2 21, über $\acute{\alpha}\nu\omega\theta\epsilon\iota\upsilon$ zu 3 3, über $\upsilon\phi\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ zu 3 14 12 32, über $\gamma\epsilon\nu\acute{\nu}\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ zu 1 13 3 3, über $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ zu 3 8, über $\kappa\rho\iota\varsigma\iota\varsigma$ zu 3 17, über $\epsilon\rho\gamma\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ zu 6 27, über $\epsilon\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ zu 14 3, über $\acute{\alpha}\pi\omicron\theta\eta\eta\sigma\kappa\epsilon\iota\upsilon$ zu 6 50, über $\acute{\alpha}\gamma\iota\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\upsilon$ zu 17 19, über $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\sigma\theta\epsilon\iota\upsilon$ zu 1 37 21 20.

2) Alle johann. $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha$ sind anerkanntermassen Sinnbildshandlungen, und zwar in einem Masse, dass daneben die tatsächliche Bedeutung zwar nicht verschwindet (s. WREDE, Charakter 6—8) aber doch ins Gedränge gerät, s. zu 6 31 und vgl. HTM 167. Dadurch entsteht eine eigentümliche Zwitterstellung des Evglms, welches den Wunderbegriff einerseits überall auf den Gipfel führt (vgl. z. B. zu 4 43—54), andererseits die Wundererzählungen als allegorische Anschauungsmittel für Glaubenswahrheiten wertet, daher auch den Wunderglauben herabsetzt gegenüber dem Glauben an die unter den $\epsilon\pi\acute{\iota}\gamma\epsilon\iota\alpha$ verborgenen $\epsilon\pi\omicron\upsilon\rho\alpha\gamma\acute{\iota}\alpha$; s. zu 2 24 3 2 4 41 50 12 18 20 29, aber auch zu 10 38 14 11.

3) Es fehlt auch nicht an Beispielen dafür, dass der Evglst in die Form seines Berichtes einen doppelten, ja dreifachen (s. zu 2 19—22 3 3 13 1—20) Inhalt legt, so dass hier der Auslegung ganz eigentümliche Aufgaben erwachsen. Denn wo ausdrückliche Einladung zur Allegorese ergeht, da ist dem das Entlegenste kombinierenden Spürsinn phantasiereicher Exegeten ein schlechterdings unbegrenztes Feld eröffnet, und auch was der Verf. schwerlich selbst gedacht hat, kann sich doch recht wohl wenigstens als in seinem Sinne gedacht, nach seinen Grundsätzen denkbar geben. Eine rationelle Exegese wird freilich nur versuchen, dasjenige, was jener nachweisbar selbst hinter dem Buchstaben gesucht oder vielmehr in denselben „hineingeheimnist“ hat, herauszustellen (O. HTZM 1 f.). Ueber der Lösung dieser Aufgabe wird sie nicht umhin können, die gleiche Vorliebe für Tiefsinn, Geheimnis, Doppelsinn auch wahrzunehmen in der Annahme unbewusster Weissagungen (s. zu 7 35 11 12 51), in der Ausdeutung umfassender gemeinter Worte auf spezielle Vorkommnisse (s. zu 18 9 32), in Pointen, welche auf gleichzeitigem Gebrauch von Wörtern in ursprünglicher und in übertragener Bedeutung beruhen (s. zu 9 39 bezüglich des $\beta\lambda\epsilon\pi\epsilon\iota\upsilon$, zu 14 19 bezüglich des $\theta\epsilon\omega\pi\epsilon\iota\upsilon$, zu 11 26 bezüglich des Lebens und Sterbens, zu 12 25 bezüglich der Seele), in der Formulierung von Urteilen, die, je nachdem man sie im Sinne des Redenden oder des Schreibenden fasst, einen schillernden Sinn ergeben (s. zu 3 13 5 41 16 33 18 34 19 28 30 20 17), in der Voraussetzung, dass Christus überhaupt auf Erden nur $\epsilon\nu \pi\alpha\rho\omicron\upsilon\mu\iota\alpha\iota\varsigma$ rede (s. zu 16 25).

4) Zu der Allegorie tritt die sorgsam bis zuletzt gewahrte (19 28) Typologie, sofern Ereignisse und Personen des AT als Verhissungen auf Kommendes gefasst werden, das zugleich in ihnen vorgebildet erscheint, wie der Tempel 2 19 21, die eiserne Schlange 3 14 und das Manna 6 31 32 49 58, ja wie die ganze Leidensgeschichte darauf eingerichtet ist, den Antitypus zur Passaordnung zu liefern, s. zu 12 1 19 36 37. Das ist der typologische Weissagungsbeweis des Barnabas, des Justin und der Späteren. Aber der Evglst geht weiter, „er selbst schafft Typen, die wiederum vorwärts auf die Zukunft deuten“ (Hsr IV 407), wie 11 39—44 direkt, irgendwie aber auch 18 1—12 geschehen ist. Insonderheit aber wird 5) die hier erzählte Geschichte Jesu dadurch zum Typus, dass sie in durchgängige Beziehung zur nachfolgenden Geschichte des Christentums, insonderheit zur Zeitgeschichte des Evglsten gebracht, gleichsam aus der Vergangenheit in die Gegenwart umgesetzt ist, so dass der ganze Inhalt der letzteren in dem Spiegel einer erneuten, etwa ein Jahrhundert von Erleb-

nissen der Gemeinden umfassenden, Christusgeschichte zur Erscheinung kommt. Solcherlei „Rückübertragungen von Erlebnissen der Christenheit in das Leben Christi selbst“ (O. HTZM 78) sind: das Judentum der Zeit nach Zerstörung des Tempels in seinen verschiedenartigen Stellungnahmen zur christl. Sache (s. zu 2 23—3 21 6 41 9 1—34), der teilweise Uebertritt der Johannesjünger (s. zu 3 22—36) und Samariter (s. zu 4 1—42), überhaupt die Missionswege des Christentums (s. zu 12 22), die Bildung der Heidengemeinde (s. zu 12 24), die umfassende Weltreligion (s. zu 9 35—10 21) und ihr Siegesgang (s. zu 14 14 16 24 33), das Prinzip der nova lex (s. zu 14 15), der Liebesgeist der Gemeinden (s. zu 13 35), die von aussen bedrängende Verleumdung (s. zu 6 59) und Verfolgung (s. zu 18 28—19 16), die apologetischen Aufgaben (s. zu 7 14—52 13 19 16 11 18 2 37), die Passafrage (s. zu 19 34 36), die Pflichten der Gemeindeleitung (s. zu 9 35—10 21), die christl. Mysterien (s. zu 13 1—20 19 34), die Taufe (s. zu 3 22 4 2), das Herrnmahl (s. zu 6 1—13 51). Ueberhaupt aber entspricht die ganze im Evglm vertretene Gedankenwelt solcher fortgeschrittenen Entwicklung der Kirche und ihrer Theologie. Darum nur noch retrospektive Hinweise auf den paulinisch-judaistischen Gegensatz (s. zu 8 12—59, insonderheit 34). Der johann. Christus „selbst hat überhaupt keine Stellung zum Gesetz, es ist für ihn nicht vorhanden, weil es eben für die Kirche des Erzählers nicht mehr so vorhanden ist, wie in der älteren Zeit“ (Wzs 521 f). Gleichwohl zeigt die Art, wie er durchweg von *οἱ Ἰουδαῖοι* spricht und damit das Bild des hartnäckigen und grundsätzlichen Unglaubens verbindet (O. HTZM 193—195), eine noch vornehmlich im Kampf mit dem Judentum und seiner Theologie begriffene Kirche (Wzs 524). In solchen christologischen Kontroversen, wofür Justins Dialog mit dem Juden Tryphon als Paradigma dient, handelt es sich um die Nachweisbarkeit der Kriterien der Messianität (s. zu 7 27 41 42 52 9 29), um das *σπένδαλον τοῦ σταυροῦ* (s. zu 10 17 12 34 16 8), um den Mangel an Zeugen für Jesu messianische Ansprüche (s. zu 5 31—47 8 12—20) und vor allem um seine Gottheit (s. zu 5 17—47 10 22—39). Aber nur aus dem johann., nicht aus dem synopt. Begriff des *υἱὸς τοῦ θεοῦ* (dieser ergab nur enge Beziehung zum Vater, nicht Gottgleichheit, s. O. HTZM 62) war letzterer Anspruch abzuleiten und demgemäss auch zu bekämpfen. „Ein Streit, welchen Jesus selbst über seine Gottheit oder Menschheit führt, ist ein Geschichtsbild, das sich nie vollziehen lässt.“ „Dieser Streit ist vielmehr der Streit der Epigonen. Das sind die Einwendungen, welche die Juden der christl. Kirche gemacht haben, nachdem ihre volle Loslösung vollzogen ist und die Ausbildung ihrer höheren Lehre von der Person ihres Christus schon die wesentlichsten Stufen durchlaufen hat. Es ist nicht ein Streit des Lebens, sondern der Streit der Schule, der in die Geschichte des Lebens zurückgetragen ist“ (Wzs 526). Man befindet sich in der Zeit, da die Christen nach dem Ausdrucke des Plinius Christo quasi deo carmen dicunt, und es handelt sich darum, die Berechtigung solcher Ausdrücke aufrecht zu erhalten (O. HTZM 63). Daher die Begründung einer höheren Christologie nach 20 31 den ganzen Zweck des Evglms ausmacht. Daraus ist auch die „Mystik“ desselben zu rechtfertigen, jenes völlige Einswerden der Gläubigen mit Christus, welches sein Vorbild in dessen Einheit mit dem Vater hat (s. zu 6 56 10 38 14 20 21). Also auch die eigentümliche Gestalt der religiösen Erfahrung, wie sie hier der Jüngerschaft zugeschrieben wird, „beruht darauf, dass die ganze nachfolgende Wirkung des Lebens, das Ergebnis desselben für den Glauben hier in die Geschichte selbst hineingetragen ist“ (Wzs 537). Auf solchem Hintergrunde können auch einzelne Berührungen mit gnostischen Gedankengängen nicht

befremden, wie wenn, von der gleich zu besprechenden Erklärung der Welt aus dem göttlichen Logos und seinen Wirkungen als Leben und Licht abgesehen, die Lehren vom doppelten Menschengesamten und von der, in der Scheidung der Lichtnaturen vom dunklen Weltwesen bestehenden, Erlösung zwar in Wendungen auftreten, welche an Stelle der spekulativen Voraussetzungen mehr ethische Zusammenhänge aufweisen, aber doch nicht ohne dass die bezügliche Bildersprache selbst (vgl. 1 13 33) und die oft stark dualistisch klingende Ausdrucksweise (s. zu 3 21 8 23 43 44 10 26 11 52) die mächtigen Einflüsse verriete, welche die christl. Gedankenwelt bereits auch von jener Seite her erfahren hatte. In dem gleichen Masse mussten etwaige Nachwirkungen eines angestammten Judentums zurückgedrängt werden. Wo man sonst noch Berührungspunkte mit dem Gnostizismus hat finden wollen, wie z. B. 5 37 10 8, ist vielmehr direkter und rascher Anschluss desselben an das 4. Evglm zu konstatieren, und vollends der Montanismus ist nur die erste kirchengeschichtliche Erscheinung, welche (in der Lehre vom Parakleten) das unverkennbare Echo auf den Ruf des Evglms bildet. Vgl. NtTh II 378—387.

3. Logoslehre und Universalismus.

Wie der eben erwähnte Schluss, so berechtigt auch der Prolog, in der geschichtlich eingekleideten Darstellung dieses Evglms eine Zurechtlegung des Tatsächlichen nach Massgabe der an die Spitze gestellten, höheren Gesichtspunkte, d. h. weniger „eine neue Geschichte Jesu“, als „eine Philosophie der Geschichte des Erlösers“ (so selbst CHASTAND 307) zu erwarten. Der besprochene Lehrcharakter des Werkes bewährt sich somit darin, dass aus seiner Darstellung Jesu geschichtliche Gestalt zugleich als die Erscheinung des vorzeitlich bei Gott existierenden Logos im Fleisch erkennbar werden soll. Die allgemeine Stimmung der Zeit, welcher unser Werk angehört, kennzeichnet sich wie durch ein, dem älteren Griechentum noch fremd gewesenes, Autoritätsbedürfnis, so durch gesteigerte Wertung der Persönlichkeit, zumal der auf religiösem, philosophischem, künstlerischem, politischem Gebiet leitenden Genien der Vergangenheit. Darin, dass dieselben als Offenbarungen einer göttlichen Weltvernunft aufgefasst wurden, lag die theoretische Rechtfertigung des ihnen geltenden Kultus (WINDELBAND, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 4. Aufl. 1907 S. 181—183). Hatte schon Philo (Vita Mosis) aus dem Stifter des AT eine Illustration zu der Lehre vom Logos, dessen Attribute in den Lehren, Taten und Schicksalen des Moses zur Darstellung kommen, gemacht, so lag es nahe, denselben Logosnamen, in welchem die Ströme jüd. Gottesweisheit und griech. Weltweisheit sich vereinigten, auch als Schlagwort zu benutzen, welches der gläubigen Gemeinde die religiöse Machtstellung ihres Stifters zum Bewusstsein und zum Ausdruck bringen sollte (THOMA 303 f.). Ein durchschlagender Grund gegen diese einfachste Ableitung der johann. Begriffswelt ist niemals ausfindig gemacht worden (vgl. unten S. 50—58). Vielmehr lässt sich die johann. Weltanschauung am leichtesten begreifen „als Fortbildung des Paulinismus nach Ueberwindung des judaistischen Christentums unter Einwirkung einer heidenchristl. Umgebung und der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie“ (O. Htzm 92). Der sonst erkennbaren jüd. Geistesanlage des Verf. geschieht mit letzterer Beobachtung keineswegs Abbruch. Gerade mit seiner Logoslehre ist er sich vielmehr bewusst im Glauben der Väter zu stehen; ihre Uebertragung auf den Messias war für ihn so legitim, wie für Pls die Uebertragung analoger Formen palästinischer Theologie (Wzs 530 f.). Aus dem Logoscharakter des johann. Christus aber ergab sich unmittelbar, d. h. ohne

dass der Umweg über den Gnostizismus unumgänglich erschiene (gegen HGF, Einl. 722), jener Universalismus, welcher das Werk über alle jüd. Anfänge des Christentums hinaushebt und von ihnen scheidet: die 4^{21—24} 11⁵² gepredigte, auf die ganze Menschheit ausgeweitete, über den Erdkreis sich erstreckende Mission, die Weltbestimmung des Christentums. Darum sind aber die Spuren der engeren, jüd. Lebensaufgabe, wie sie der Zugehörigkeit Jesu zum Volke der Juden entsprach, keineswegs ausgelöscht. Eine Auseinandersetzung mit dem Gesetz ist zwar nicht mehr nötig; es geht die Christen nicht mehr an. Dennoch wird dem historischen Sachverhalt wenigstens in den beiden, unter sich zusammenhängenden, Stellen 5^{16—18} 7^{19—23} Rechnung getragen (Wzs 521). Aber nicht etwa weil der Fluch des jüd. Gesetzes im Kreuzestod sein Recht gefunden, kann der Segen Abrahams jetzt zu den Heiden gelangen (Gal 3^{13 14}), sondern der über das Kreuz zum Himmel Erhöhte hat Macht, Juden wie Heiden zu sich zu ziehen 12³²: sie gehören ihm beide, weil er, ehe er als Jude auftrat, als Logos die Welt geschaffen und durchwaltet hat, 1^{3 4 9 10}. Das Wort κόσμος (über den Begriff s. zu 1^{5 10 18} 3¹⁶) selbst steht in der ganzen Synopse nur 15mal, in Joh 78mal, weil hier fortwährend die unmittelbare Beziehung Christi zur Welt betont wird (O. Htzm 50 88). Also ist auch das Christentum von Haus aus Weltreligion, und nicht etwa, weil die Juden das Evglm abgelehnt haben, wenden sich seine Boten zu den Heiden (s. Einl. zu Act II 4), sondern der Fortschritt von jenen zu diesen erscheint 10¹⁶ unter dem Gesichtspunkt der naturgemässen Verlängerung der Linie von einem gegebenen Punkte aus (Wzs 522 f. 530). Das Christentum ist nicht bloss von Anfang an auf die Weltkirche angelegt, sondern auch so rasch und kampfflos, so natürlich zu diesem Vollalter ausgewachsen (s. zu 12²⁴), wie etwa die in Act vorausgesetzte Heidenkirche direkt aus der apost. Gründung sich ergibt; s. Einl. zu Act II 9 und 10. Hier wie dort dieselbe Vermischung von Gegenwart und Vergangenheit, weil beiderseits eine Entwicklung nur besteht in Bezug auf die Grösse der Ereignisse 5^{20 14 12} und den Umfang der Offenbarungen 16^{12 13}. Aber mit dem hier ausgesprochenen Grundsatz der Perfektibilität des Christentums wird allerdings Ernst gemacht. Was die Urapostel von Christus zu sagen wussten, ist noch nicht das höchste und letzte Wort Christi. Dieses spricht er vielmehr selbst im 4. Evglm.

Zunächst im geraden Widerspruch mit dem Gesagten wird behauptet, die Logospekulation trete nur äusserlich zu einer älteren, irgendwie unter dem Protektorat eines Urapostels stehenden, Ueberlieferung echter Lehre Jesu hinzu, sie decke sich nicht mit dieser, setze vielmehr in das Metaphysische um, was an sich ethisch und religiös gemeint sei. In Verfolgung dieser Linie hat HARNACK den Prolog keineswegs als Schlüssel zum Verständnis des Evglms, vielmehr als Vorbereitung hellenistischer Leser auf dessen Lektüre gefasst. Die Logoslehre werde daher endgültig fallen gelassen, sobald mit 1^{14—18} dem Logos Christus als μονογενὴς υἱός substituiert ist (ZThK II 1892 S. 189—231, vgl. dagegen H. Htzm, ZwTh 1893 S. 385—407). In der Tat ist der υἱός τοῦ Θεοῦ, an welchen den Glauben zu vermitteln Zweck des ganzen Werkes ist 20³¹, zunächst aus dem synoptischen Messiasbegriff zu verstehen. Dieser selbst aber ist von dem Evglsten von einer Höhe aus ins Auge gefasst worden, auf welcher der himmlische Menschensohn des Judentums und Urchristentums sich mit dem ewigen Logos schon berührt und irgendwie deckt. Andernfalls würde statt von Substituierung vielmehr von Unterschiebung zu reden sein. Aber zuzugeben ist nicht nur, dass das geschichtliche Dekor den Evglsten abhält, Jesu etwa den Logos-

namen selbst in den Mund zu legen (PFL II 478, LOISY 97, JÜLICHER 354), sondern dass überhaupt im ganzen Evglm von dem Ausdruck λόγος ein so unbefangener Gebrauch gemacht wird, als ob kein Prolog vorangegangen wäre (s. S. 56). Denn im Munde Jesu bedeutet ὁ λόγος τοῦ θεοῦ den ganzen Umfang der göttlichen Offenbarung zumal in der Schrift (s. zu 5 38); er ist Norm für Jesus selbst (s. zu 8 55). Dagegen ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ, als Gesamthalt seiner Predigt, kommt sogar personifiziert vor (s. zu 12 48). Er kann daher auch als in einzelne λόγοι zerfallend gedacht werden (s. zu 14 24), während es nur Einen λόγος im Sinne des Prologs gibt. Mit der Vermenschlichung dieses Logos ist seine, ohnehin bestehende, Unterordnung unter Gott erkennbare Tatsache geworden (s. zu 14 28), und treten Kategorien, die an der synopt. Christologie messbar, ja z. T. von derselben entlehnt sind, zuweilen an Stelle der johann. Metaphysik; s. zu 3 35 5 20 23 30 10 30. Vornehmlich wird das Wort Mt 11 27 = Lc 10 22, aber auch Mt 28 20 Lc 22 29 variiert. Gleichwohl bleibt der Logos nach wie vor der Fleischwerdung identisch. Darum schreibt Christus sich selbst Präexistenz in aller Form zu (s. zu 8 58 17 5), eine Präexistenz, welche nur an Stellen wie 3 13 6 62 mit dem Begriffen Messias = Menschensohn noch lose zusammenhängt (HRK, ZThK 200 bis 202 224), sich aber weiterhin als vom jüdischen Denken entworfen nur noch durch Bezogenheit auf die ganze Person verrät, dem griechischen Denken aber hinterher durch den Prolog, wo sie bloss dem pneumatischen Sein im Gegensatz zur σάρξ gilt, mundgerecht gemacht ist (HRK, DG I 3 763). Nur von den Voraussetzungen des Prologs aus ist es nach dem, im Zusammenhang mit 1 14 stehenden, Zeugnis des Täufers 1 15 zu verstehen, wenn Christus von oben gekommen (3 31), vom Himmel herabgestiegen ist (6 33 38), um Dinge zu offenbaren, die er droben gesehen hat (3 11 12 32 6 46), und ein Gebot auszuführen, welches er vom Vater empfangen hat (10 18 12 49), wenn er also nicht von dieser Welt (8 23), sondern von Gott ausgegangen ist (8 14 42 13 3 16 27 28). Unter den anderen göttlichen Eigenschaften, kraft welcher der jüd. Messiasbegriff im Sinne der Logoslehre überboten erscheint, tritt besonders stark hervor das Vorauswissen (6 64 13 1 3 18 4 19 28), ja die Allwissenheit (1 48 2 24 25 4 16—18 16 30). Die Tatsache, dass diese, alles prophetische und synopt. Mass unter sich lassende, souveräne Stellung zum Zeitverlauf der Dinge 16 30 ausdrücklich als Beweis dafür, dass Christus „von Gott ausgegangen“, Verwertung erfährt, bezeugt ihren Zusammenhang mit der Präexistenz, also auch mit dem Prolog. Dazu kommt eine weit über das synopt. Mass hinausgehende Wundermacht: er wandelt Wasser in Wein, heilt Kranke aus Entfernung von Tagereisen, trotz 38jähriger Lahmheit und angeborener Blindheit, erweckt nicht bloss den schon 4 Tage lang begrabenen Lazarus, sondern verschiebt auch, um dies tun zu können, seine Reise zu dem Kranken bis nach dessen Tode (s. zu 11 17). Bloss der Form nach beruhen diese σῳμεία auf Gebetserhörung (s. zu 11 42). In Wahrheit entfaltet darin der Logos selbst immer vollkräftiger seine Herrlichkeit, und gilt die Bemerkung 2 11 von allen; vgl. E. F. SCOTT 164 ff. Ebenso sehr hängt andererseits an dem Logosgedanken die Zurückdrängung wahrhaft menschlicher Züge des Lebens Jesu, der inneren Entwicklung, der Taufe in ihrer Bedeutung für ihn selbst (s. zu 1 32), der Versuchung (s. zu 1 51), des Seelenkampfes in Gethsemane (s. zu 12 20—36), der Gottverlassenheit am Kreuz (s. zu 19 17—30). Des weiteren erhellt die durchgängige Bestimmtheit der johann. Begriffe durch den Prolog, aber auch ihre sachgemässe Abwandlung an dem Verhältnis der Menschen zum fleischgewordenen Logos; s. zu 1 4 3 15. „Licht und Leben im Bewusstsein des Glaubenden als Mit-

teilung Jesus sind nichts anderes als das, was der Logos überhaupt der Welt gibt. Und nichts beweist diesen Zusammenhang deutlicher als der Umstand, dass in der Vorstellung des Evglms derjenige, welcher das Wort Jesus annimmt, damit nur die Bestimmung erfüllt, die schon in ihm liegt, und die grosse Scheidung des Glaubens und Unglaubens nur ans Licht bringt, was schon zuvor vorhanden ist“ (Wzs 533). Auch die eigentümliche, an gnostische Parallelen erinnernde Anthropologie (s. oben S. 4 f.) beweist somit, dass die eingreifendsten unter den zwischen dem synopt. und johann. Bericht sich ergebenden Gegensätzen durch den Logosgedanken bedingt sind. Das Richtige an der zurückgewiesenen Einrede liegt auf einem anderen Punkte. Der Verf. hat sich nämlich die Logoslehre angeeignet, aber keineswegs zum gestaltenden Prinzip seiner ganzen Weltanschauung erhoben. Und zwar gilt letzteres nicht bloss bezüglich seines Christusbildes, sondern mehr noch angesichts der Tatsache, dass derselbe abstrakte Gottesbegriff, welcher das Theologumen vom Logos nötig erscheinen liess, nirgends konsequent durchgeführt ist (Rs, Théologie chrét. ³ II 438 f. O. HTZM 82. HRK, ZThK 208—210). Sonst würde nicht, wie das ganze Wirken (5 17), so insonderheit auch das Zeugnis des Vaters von demjenigen des Sohnes geschieden (3 11 32 5 32 37 8 18 18 37), es würde nicht vom Zuge des Vaters zum Sohne die Rede sein (6 44 45) u. s. w. „Dass der Evglst ein solches unmittelbares Wirken des Vaters in der Welt neben dem Wirken des Sohnes festhält, ist von höchster Bedeutung, denn es zeigt, dass er frei ist von jeder, die selbständige Wirksamkeit Gottes beschränkenden, theologischen Doktrin über das Wirken Gottes“ (HRK 209).

4. Standpunkte der Beurteilung.

Die dargelegten Tatsachen würden als dem exegetischen Befunde entsprechend längst anerkannt sein, gälte nicht das Werk, zu dessen Charakteristik sie dienen, seit 180—200 (Theophilus, Irenäus, Kanon des Muratori) konstant als Hinterlassenschaft des Zwölfapostels Johannes. Da nun keines der synopt. Evglie direkt apost. Ursprungs ist, würde diese Tradition eine Sonder- und Ausnahmestellung, wie das 4. Evglm sie im allgemeinen einnimmt, vollkommen begründen. Nur erwarten wir dann billig, dass das in unseren Snpktn bezeugende Mischungsverhältnis von realem und idealem Gehalt eine Abwandlung zu Gunsten des ersteren, des geschichtlichen Faktors erführe. Aber das gerade Gegenteil ist der Fall. Jenes Verhältnis verschiebt sich entschieden in der Richtung nach Vorherrschaft des lehrhaften Charakters. Diese heutigen Tages allgemein anerkannte Antinomie begründet das johann. Problem, dessen Geschichte bisher folgende Stadien durchlaufen hat.

1) Nachdem schon in Deutschland und England mancherlei Vorspiele künftiger Kämpfe sich abgespielt und namentlich BRETSCHNEIDER (Probabilia 1820) auf die Differenzen der synopt. und johann. Reden, auf den Universalismus und die philosophische Färbung des, einem galiläischen Urapostel zugeschriebenen, Werkes, auf die mangelhafte Bezeugung desselben im nachapostolischen Zeitalter u. s. w. hingewiesen, trat eine positive Rückströmung besonders unter dem Einflusse SCHLEIERMACHERS ein, der sowohl in den Anmerkungen zu seinen „Reden über die Religion“ ³ 1821, wie in seinen Vorlesungen über „Einkl. ins NT“ 1845 die Unerfindbarkeit und Unentbehrlichkeit des johann. Christusbildes behauptete, welches sich zu dem synopt. wie das Bild des Sokrates bei Plato zu dem bei Xenophon verhalte. Infolgedessen trat LÜCKE (seit 1820) unbedingt für die apostolische Authentie ein

und behauptete selbst ein so nüchterner Forscher wie CREDNER in seiner „Einl. in das NT“ (1836), der Verf. eines solchen Evglms könne „nur ein Palästinenser, nur ein unmittelbarer Augenzeuge, nur ein Apostel, nur ein Liebling Jesu, nur jener Johannes sein“ u. s. w.

2) Einen neuen Anstoss gaben der johann. Kritik STRAUSS (1835), BRUNO BAUER (1840), LÜTZELBERGER (1840) und insonderheit die sog. Tübinger Schule: SCHWEGLER (Der Montanismus 1841), K. R. KÖSTLIN (seit 1843), BAUR und ZELLER, ThJ 1844 und 1845. Während der Letztgenannte die äusseren Zeugnisse untersuchte, wollte der Meister der Schule auf dem Wege einer eingehenden Analyse des Inhalts zeigen, dass das Evglm eine künstlerisch angelegte Entfaltung der im Prolog ausgesprochenen Grundgedanken, eine dramatische Darstellung des, durch das Hereinwirken des göttlichen Logos in der Welt hervorgerufenen, Kampfes zwischen Licht und Finsternis sei. Die geschichtlichen Partien sind nur Mittel zur Erreichung dieses Zwecks, die Reden dagegen bilden den Kern der, im Evglm geschilderten, Selbstdarstellung Jesu, deren Erfolg ein durch die Menschheit gehender Scheidungsprozess, deren Höhepunkt der scheinbare Untergang und der, eben dadurch vermittelte, definitive Sieg des fleischgewordenen Logos bildet. Alle Abweichungen von den Snptkrn haben darin ihren Grund, dass der Evglst den hergebrachten Stoff im Interesse und nach Massgabe seiner idealen Konstruktion frei verwertet und umformt. Schon deshalb kann das Werk nicht von einem Urapostel herrühren. Ueberdies aber setzt es die ganze Entwicklung des Christentums bis in die Mitte des 2. Jahrh. voraus, berührt alle, bis dahin aufgetauchten, Fragen und löst sie im Geist eines die ursprünglichen Gegensätze in einer höheren Einheit zusammenfassenden Katholizismus.

3) Die auf BR's Hauptschrift (1847) nächstfolgenden 20 Jahre lassen die johann. Kontroverse in der Hauptsache als einen Kampf zwischen der Tübinger Schule und so ziemlich allen übrigen Lagern der Theologie erscheinen. Einen gemeinsamen Sprecher von Bedeutung fanden die Apologeten besonders an BLEEK, der für die Apostolizität und volle Glaubwürdigkeit des Werkes eintrat (Beiträge zur Evglienkritik 1846). Dagegen standen jetzt den bereits genannten Schülern BR's ferner zur Seite HILGENFELD (seit 1849), der den Zshg des 4. Evglms mit dem Gnostizismus stärker betonte, VOLKMAR (seit 1857) und SCHOLTEN (seit 1864). Gegen sie alle ergriff HEINRICH EWALD das Wort (seit 1851), aber schon nicht mehr im Sinne einer unmittelbaren Abfassung des Evglms durch den Apostel, wie überhaupt jetzt die Zeit mannigfacher Vermittelungen gekommen war und auch die apologetische Richtung allmählich den etwa durch BEYSCHLAG und B. WEISS repräsentierten Standpunkt erreichte, auf welchem das 4. Evglm nur noch als freie Reproduktion gewisser durch die Subjektivität einer entwickelungsfähigen Jüngernatur hindurchgegangenen Erinnerungstoffe erscheint.

4) Gleichwohl ist die Tübinger Schule in ihrer Bestreitung der Echtheit und Geschichtlichkeit des 4. Evglms ungleich glücklicher gewesen, als mit ihren Aufstellungen auf dem Gebiete der synopt. Kritik, wenn auch der Abfassungstermin allmählich von 160—170 auf 100—140 zurückgestellt werden musste. Nachdem STR (1864) die Tübinger Auffassung adoptiert, KEIM (seit 1867) sie auf einigen Punkten ermässigt, auf anderen fortgebildet hatte, traten, teilweise mit Aufgaben bisheriger Positionen, Theologen wie SCHENKEL (seit 1864), MANGOLD (bei BLEEK, Einl. ³ 1875 ⁴ 1886), WITTICHEN (1876), IMMER (Nt. Theologie 1877) als Gegner der Apostolizität des Werkes auf, während Vertreter des kritischen Standpunktes wie HAUSRATH (seit 1873), HÖNIG (ZwTh 1871 1883 1884), THOMA (1882), JACOBSEN (1884), OSKAR

HOLTZMANN (1887), W. BRÜCKNER (1887), O. PFLEIDERER (1887), und unter konsequenter Weiterführung früherer Verhandlungen (1864) auch C. WEIZSÄCKER (1886 und 1892) teils die Analyse des Evglms noch schärfer zuspitzten, teils den allegorischen Charakter der Geschichtserzählung und die Kunst der Komposition genauer nachwiesen, teils auch die zeitgeschichtlichen Beziehungen und den sekundären Charakter der johann. Theologie hervorhoben.

5) Die letzten anderthalb Jahrzehnte haben keine Einigung herbeigeführt. Vielmehr stehen sich die Verteidiger der Ueberlieferung vom Zebedaiden Johannes als dem Verfasser des 4. Evglms und ihre Bestreiter in sehr beträchtlicher Stärke gegenüber. Für das Recht der Tradition traten unter anderen ein: BUGGE (1894), RESCH (1896), WUTTIG (1897), LOOFS (1898), LÜTGERT (1899), SCHLATTER (1902), BEYSLAG (1902), B. WEISS (1902), HAUSSLEITER (1904), GODET (1904), HORN (1904), R. SEEBERG (1905), BARTH (1905, 1907), TH. ZAHN (1906), BRUSTON (1906), BERTLING (1907). Unterstützung erhielten sie teils von katholischer Seite: MANGENOT (1895 f.), BATIFFOL (1897), KNABENBAUER (1898), CAMERLYNCK (1899 1900), CALMES (1904), FOUARD (1904), BELSER (1905), NOUVELLE (1905), CHAUVIN (1906), LEPIN (1907), teils von angelsächsischer: REYNOLDS (1899), STANTON (1903), DRUMMOND (1903), J. R. SMITH (1903), SANDAY (1905).

Dagegen suchten die Unglaubwürdigkeit der herkömmlichen Auffassung zu erweisen, bzw. setzten sie voraus, so sehr sie vielfach in allem anderen auseinandergingen: W. BRANDT (1893), CORSEN (1896), A. HARNACK (1897), A. RÉVILLE (1897), BALDENSPERGER (1898), KREYENBÜHL (1900 1905), J. RÉVILLE (1901), O. HOLTZMANN (1901), E. A. ABBOTT (1901), MOFFATT (1901), GARDNER (1901), O. PFLEIDERER (1902), GRILL (1902), WREDE (1903 1907), LOISY (1903), E. SCHWARTZ (1904), v. DOBSCHÜTZ (1904), P. W. SCHMIDT (1904), WERNLE (1904), BACON (1903—1905), BOUSSET (1905), KNOPF (1905), CONYBEARE (1906), JÜLICHER (1906), P. W. SCHMIEDEL (1906), O. SCHMIEDEL (1906), A. MEYER (1906), A. SCHWEITZER (1906), E. F. SCOTT (1906), JACKSON (1906), HEITMÜLLER (1907). Vgl. LOISY 46—56 und die Berichte von A. MEYER, ThR 1899 1902 1904 1906.

II.

Entstehungsverhältnisse.

1. Zeitlage.

Wann neben dem synopt. und synoptikerartigen Evglientypus eine so ganz anders gehaltene Darstellung Entstehung und Verbreitung finden konnte, lässt sich mit Jahreszahlen auf keinen Fall angeben. Die Abhängigkeit unseres Evglms von den Johannesakten (CORSEN, Monarch. Prologe = TU XV 1, 1896 S. 118—134. HGF, ZwTh 1897 S. 472 f.; 1900 S. 43—58. Doch auch PFL II 439) ist unbewiesen (ThLZ 1897 S. 331 ff. JÜLICHER, GGA 1896 S. 841 ff.). Auf der anderen Seite stehen ausdrückliche und direkte Zeugnisse für die Existenz von Joh vor dem letzten Viertel des 2. Jahrh. kaum zu Gebote. Indirekte können freilich schon früher aufgetrieben werden. Aber eben hinsichtlich ihrer schürzt sich ein Knoten von unsäglichem Schwierigkeiten, sofern bei der geschilderten Art des Werkes in ihm nicht bloss die äussere, sondern auch die innere Bewegung, welche die christl. Sache schon hinter sich hatte, Spuren hinterlassen musste. „So arbeitet der Evglst durchgehends mit einem, ihm bereits vorliegenden, religiösen Begriffsmaterial“

(O. HTZM 54). Wie demgemäss liturg. Formeln (s. zu 1 29 6 63), wie ein ganzer Komplex von dogmatisierenden Ausdrucksweisen (s. zu 6 51) zu seinen Voraussetzungen gehören, so kann und wird auch noch anderweitiges „Johanneisches“ vor Joh vorhanden gewesen sein (P. W. SCHMIEDEL II 22 ff.). Unmöglich also ist jedem Anklang an Ausdrücke des 4. Evglms, dem man in der christlichen Literatur der ältesten Zeit begegnet, sofort auch ein Anzeichen vom Vorhandensein des Werkes selbst zu entnehmen (zugegeben sogar von ZN, Geschichte des nt. Kanons I 909 f.; Einl. II 448). „Keiner der apostolischen Väter benutzt Joh“ (JÜLICHER 361). Weder vom I. Clemensbrief (so CALMES 49 ff.), noch von Barnabas (so z. B. KM I 141 f., Ws 5), noch von Ignatius (so neuerd. DIETZE, StKr 1905 S. 563—603; dageg. v. allem E. v. D. GOLTZ, Ignat. als Theologe = TU XII 3 1894), noch von HERMAS (so z. B. STANTON, The gospels as historical Documents I 1903 S. 46 f.) oder von der Didache (so zuletzt C. GLEISS, NkZ 1907 S. 470—498) lässt es sich beweisen. Charakteristisch für den Verlauf des hier statthabenden Prozesses ist vielmehr gerade eine ganz allmähliche Annäherung an die Sprach- und Denkweise des 4. Evglsten. Aber auch wo die Annahme der Bekanntheit mit letzterem kaum mehr fraglich ist, wie bei Justin (s. zuletzt LEPIN, L'origine du quatrième évangile 1907 S. 30—33), besteht die synopt. Tradition doch nicht bloss ungebrochen daneben, sondern herrscht in Bezug auf alle Anschauungen von Jesu Leben und Wirken so unbedingt vor, dass eine gleichzeitige Geltung jenes Werkes zwar als Lehrschrift, schwerlich aber als apost. Geschichtszeugnis angenommen werden kann (P. W. SCHMIEDEL II 24).

In Harmonie mit diesem Befunde der Untersuchung äusserer Zeugnisse lässt sich der fragliche Punkt in der Weiterbewegung von Gedankenmassen, wie sie in der ältesten Literatur Ausdruck finden, wenigstens annähernd bestimmen. Enthusiasmus und Prophetie der Urzeit hatten ihren Vorrat noch nicht erschöpft, als im Schosse der christl. Gemeinschaften die διδασκαλία bereits zur hervorragenden Bedingung der Lebenserhaltung geworden war. Insofern nun aber die Triebe und Kräfte der erwachenden Reflexion ihren Nahrungs- und Übungsstoff in der griech. Bibel fanden, welche ja als das klassische und zunächst einzige Offenbarungsbuch galt, ist das Christentum von Anfang an Buchreligion gewesen. Solche Dienste konnte jene der werdenden neuen Religion deshalb leisten, weil sich für eine Zeit, für welche „die Kunst des Lesens wesentlich darin bestand, aus dem buchstäblich Geschriebenen stets mit dem Zauberstab der Allegorie einen tieferen Sinn herauszuschlagen“ (W. BRK 77), für Menschen, die in der pneumatischen Auslegung von hl. Ueberlieferungen den Stein der Weisen, den Schlüssel zu den Geheimnissen des Himmels und der Erde gefunden hatten, eine derartige Behandlung auch des AT von selbst verstand. Die ganze Vorgeschichte der von der Kirche geübten Auslegung stellt eine gerade Linie dar, deren Anfangspunkt Philo, deren Endpunkt Origenes, der früheste Exeget grossen Stils, ist. Auf dieser Linie liegen noch vor der ersten Auslegung des 4. Evglms durch Herakleon die Entstehungstribe für dieses Evglm selbst. Schon die synopt. Evglgen verdanken ihre konkrete Gestalt teilweise dem erkennbaren Bestreben nach lehrhafter Brauchbarkeit und Anwendbarkeit (s. zu Lc 1 4); sie lassen sogar speziell die Methode erkennen, nach welcher gewisse, besonders dazu geeignete, Teile der evangel. Geschichte zum Anschauungsmaterial für die Zwecke der διδασκαλία geformt wurden (s. Einl. zu Synopt. II 5). Im Grundsatz fast allgemein zugegeben ist, dass dieser ideelle Faktor für das 4. Evglm noch ungleich bestimmender ist, als für die Snptkr (z. B. FRANKE, StKr 1884 S. 137). Je vielseitiger nun die Anwend-

barkeit solcher geschichtlich eingekleideter Lehrstücke war, desto sicherer erfüllten dieselben ihre Aufgabe; man denke nur an die Speisungsgeschichten oder an den Feigenbaum. Wenn es nun aber ein Vorzug der Ueberlieferung von den Reden, Taten und Leiden Jesu, wie die Synopse sie darbietet, ist, dass sie unserer heutigen, nach wissenschaftlich korrekter Methode verfahrenen, Auslegung einen unerschöpflichen Vorrat von Motiven liefert, welche direkt für das religiöse und sittliche Leben der Gemeinde, zugleich auch für Befriedigung ihrer theoretischen Bedürfnisse fruchtbar gemacht werden können, so lässt sich namentlich letzteres nur in geringerem Masse da behaupten, wo einerseits jene theoretischen Bedürfnisse diejenigen der damaligen Heidengemeinde waren, andererseits die Auslegung, welche Befriedigung bieten sollte, eine allegorische. Sollte ein Ausgleich zwischen dem Angebot der christl. Unterweisung und der Nachfrage des Bedürfnisses geschaffen werden, so musste in bezug auf den Stoff der Lehre eine derartige Metamorphose eintreten, wie die synopt. Erzählungsweise sie in der johanneischen erfahren hat. Und zwar gilt dies ebenso sehr von jenen, teils aus den Snpdkrn übernommenen, teils neu entworfenen Wundergemälden, welchen eine ausdrückliche Weisung zur sinnbildlich vertieften Ausl. in verschiedenen Formen, am deutlichsten 9 3 39 und 11 4 25, beigegeben ist, als auch von den Reden des johann. Christus, welche die ganze Entwicklung der Christologie zwischen Pls und etwa Justin dem Märtyrer rekapitulieren, also gleichfalls prinzipiell und allseitig durchführen, was die Snpdkr nur auf einzelnen Punkten durch eigentümliche Umformungen des Urberichtes, wie z. B. Mt 19 17 (vgl. mit Mc 10 17) oder Lc 4 43 (vgl. mit Mc 1 38), anbahnen. Hätte der Evglst in Gegenden oder zu Zeiten gelebt, wo etwa neben den Evglien schon grosse Teile der nt. Briefliteratur zur öffentlichen Verlesung kamen und als Anhaltspunkte für die Belehrung dienen konnten, so wäre sein ganzes Unternehmen anders ausgefallen. So aber ist es nur auf einem Stadium der Entwicklung denkbar, wo noch im Gottesdienste — denn zu solchem Gebrauche ist das Werk geschrieben (HSR IV 405. ZN, Gesch. d. nt. Kan. I 948 f.; Einl. II 468 530) — neben dem AT bloss Evglien zum Wort kamen, wo also, was ähnliche Geltung beanspruchen wollte, nur in dieser Form auftreten konnte, wo aber auch die Tradition über das Leben Jesu, ja selbst der synopt. Rahmen seiner Lebensgeschichte noch nicht so festgeschlossen war, dass eine derartige Erweiterung und teilweise Verschiebung seines Gefüges ein Ding der Unmöglichkeit gewesen wäre. Insofern hat es auf dem Standpunkte unserer Betrachtungsweise einen guten Sinn, zu sagen: je früher wir das 4. Evglm in der Entwicklungsgeschichte der urchristl. Literatur anzusetzen im Stande sind, desto begreiflicher wird das Rätsel seiner Entstehung. In die apost. Zeit langen wir darum immer noch nicht hinauf, wenn doch die, fragelos vorausgesetzte, synopt. Evglienbildung selbst erst nach 70 kompakte Resultate abzusetzen beginnt und vor dem 2. Jahrh. keinesfalls zum Abschluss gelangt ist. Die immer wieder auftauchenden Versuche nämlich, Joh an die Spitze der Evangelienreihe, und damit vor das Jahr 70 zu rücken (WUTTIG, D. Johev. u. s. Abfassungszeit 1897. KÜPPERS, Neue Untersuch. über d. Quellenwert der 4 Ev. 1902. WILMS, Der Ursprung des Johev. 1904. H. GEBHARDT, D. Abfassungszeit d. Johev. 1906; doch auch der Historiker SEECK, Chron. d. Univ. Greifswald f. d. J. 1902/3 S. 33), können sich, soweit sie Jerusalem als Entstehungsort annehmen (WUTTIG, KÜPPERS, WILMS; anders GEBHARDT: Ephesus), möglicherweise auf den Canon Muratori, vielleicht sogar auf Papias berufen (s. JÜLICHER 367 f.), verdienen aber keine ernstliche Widerlegung. Auch die Vertreter der Echtheit

1. page now all over Schurz II p. 188 ff.

The following is a list of the names of the persons who were present at the meeting of the Schurz II p. 188 ff. The names are listed in alphabetical order. The names are: [illegible text]

von Joh wollen in ihrer Mehrzahl nichts davon wissen (s. Ws 18. ZN II 500 ff. HAUSSEITER, Zwei apostol. Zeugen f. d. Joh. Ev. 1904 S. 51), sondern setzen die Abfassung hinter der Zerstörung Jerusalems an (Ws 32), und vor das Jahr 100 (s. LEPIN, L'origine du quatr. év. 1907 S. 59), genauer etwa zwischen 80 und 90 (ZN II 553 558, CALM 54). Die Kritik schwankt noch in ihren Aufstellungen. Während HRK (Chronol. 679) und LIETZMANN (Wie wurden d. Bücher d. N. Ts. hl. Schrift? = Lebensfragen 21 1907 S. 41) das Menschenalter zwischen c. 80 und c. 110 beschlagnahmen, gehen A. RÉVILLE (Jésus de Nazareth 1897 I S. 357), PFL (II 440 450) und P. W. SCHMIEDEL (II 26; EB II 2551) bis in das 4. Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts hinab. Aber man einigt sich doch — wie es scheint — mehr und mehr auf die „ersten Dezennien des 2. Jahrhunderts“ (Bsst, ThR 1905 S. 290). HTM (186) möchte noch die Zeit von 100—~~140~~ freigelassen sehen und C. CLEMEN (ZntW 1905 S. 281) sich auf das erste Jahrzehnt beschränken, aber eine Reihe von Gelehrten stimmt in der Angabe 100—125 überein (O. HTZM 173, J. RÉVILLE 325, LOISY 130, JÜLICHER 359). Ueber ältere Datierungsversuche s. Einl.³ 464.

2. Oertliche Bedingtheit.

Ein im allgemeinen den dargelegten Motiven entsprungenes und dem bezeichneten Zwecke dienstbar gewordenes Werk konnte an sich sehr verschiedenartige Gestaltungen annehmen. Der Einzelfall, mit welchem wir es zu tun haben, bedarf daher noch der Zurateziehung der konkreten geschichtlichen Faktoren, welche bei der Entstehung des Evglms beteiligt waren. Dass unser Evglm gerade so und nicht anders ausgefallen ist, hat seine Ursache zunächst in lokalen Bedingtheiten. Nicht bloss die Tradition (Iren. III 11 καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρέψων) weist nach Ephesus. Dorthin sind in der Tat auch die ersten Ansätze des christl. Alexandrinismus zu verlegen (s. zu 1 18). Dort trat das Christentum dem Märtyrer Justin als eine Art von philosophischer Schule entgegen, zu deren Hauptschlagwörtern jedenfalls der Logosbegriff gehört hat. Bald darauf kommen in Kleinasien Schulhäupter wie Polykarp von Smyrna, Apologeten wie Melito von Sardes, theologische Schriftsteller wie Apollinaris von Hierapolis u. a. vor; von ebenda geht die grosse Bewegung des Montanismus aus; gleichzeitig wird der Osterstreit geführt und bereiten sich in Sachen des Monarchianismus die ersten christologischen Kämpfe vor. Endlich war Kleinasien aber auch schon seit Cerinthus, dem Zeitgenossen des ephesischen Johannes, ein Sitz der Gnosis. Dies aber ist die Atmosphäre des 4. Evglms, welches den Montanisten den Paraklet, den Gesinnungsgegnossen des Apollinaris den Kalendertag des Todes Jesu, den Verhandlungen über die innergöttlichen Unterscheidungen ihren Anlass und Stoff, endlich aber auch einzelnen gnostischen Schulen Ausdrücke und Ideenvorrat lieferte. Ebendahin weist, von den mannigfachen Berührungen mit Apk abgesehen, auch das Personal, der langlebende Jünger (s. zu 21 23), der die Griechen zu Jesus führende Philippus (s. zu 12 22) und die Johannesjünger (s. zu 3 22—36). Die vereinzelt Fälle, da ein wirkliches Ungeschick in Behandlung palästinisch-jüdischer Angelegenheiten zu konstatieren ist (s. zu 1 24 und 11 49), erklären sich einfach und leicht gerade unter Voraussetzung kleinasiatischer Umgebungen (O. HTZM 115 164 191). In der kleinasiatischen Kirche scheint das Werk daher auch zuerst, und zwar weniger als Geschichtserzählung, denn als Lehrschrift (S. 11) zu Ansehen gelangt und erst, als die einzelnen Provinzen der Kirche in regeren Austausch mit einander traten, zu allgemeinerer Ver-

breitung gelangt zu sein (Wzs 538). Hier aber fand es auch erstmalige und gleich ganz ernsthafte Beanstandung von seiten der später sog. Aloger, welche mindestens gleichzeitig mit den ersten Spuren der Kanonisierung des Evglms auch die Unvereinbarkeit desselben mit der, von den Snptkrn bezeugten, Wirklichkeit betonten. Vgl. HRK, DG I³ 600—665; Das NT um das Jahr 200, 1889 S. 58—70.

Alle diese Momente weisen auf Kleinasien-Ephesus als die Heimat unseres Evangeliums. Und so wird es ausser von den Anhängern der Tradition (z. B. ZN II 544—546, Ws 31, WENDT 196—202, CALM 54—60), auch von der Mehrzahl der kritisch Gestimmten gehalten (HRK, Chronol. 680. J. RÉVILLE 321. PFL II 401. v. DOBSCHÜTZ, Probleme 91—93. KNOPE, Nachapost. ZA 36. 41 f. BSST, ThR 1905 S. 286 ff. P. W. SCHMIEDEL II 18. LOISY 130. JACKSON 220. WREDE, Entstehung d. Schriften d. N. T. 1907 S. 68. B. W. BACON, Hibb. Journ. VI¹ Oct. 1907 S. 136 u. a.). Aber es sind doch auch Zweifel laut geworden, so neuerdings durch A. MEYER, ThR 1904 S. 483; 1906 S. 394. SCHWARTZ, Tod d. Söhne Zeb. 46 52. HTM 187. JÜLICHER 387. Letzterer meint, der sprachliche Befund wie die geistige Verwandtschaft des Ignatius wiesen noch am ersten auf Syrien. Bereits SCHWEGLER (Theol. Jahrb. 1842 S. 300 305) hatte an Antiochien gedacht und bei BLDSP 108¹, KR II 480 ff. (vgl. auch LOISY 130) Beifall geerntet. Diese Ansicht kann sich auf ein Fragment des Ephraïm berufen: Johannes scripsit evangel. graece Antiochiaë (Komm. z. Diatess. ed. AUCHER-MÖSINGER 1876 S. 285 f. CONYBEARE, ZntW 1902 S. 193 196. HRK, ZfKG IV 497. ZN, Forschungen I 54 3). Auch Aegypten hat man in Erwägung gezogen wegen der „alexandrinischen Spekulationen“ und des Gnostikers Valentinus, der Joh so viel benutzte (KR I 107 f. JÜLICHER 387). Aber das grössere Mass von Wahrscheinlichkeit spricht nach dem oben Ausgeführten doch wohl für Kleinasien. Ganz ohne Beifall blieb die Vermutung von RESCH (Paralleltexte z. Joh. 1896 S. 32 f.), dass Joh in Pella in der Dekapolis abgefasst sei.

Neben dem kleinasiatischen Lokalton macht sich aber noch ein anderer geltend, das ist der palästinische. Die Versuche, symbolische Beziehungen in die neuen Ortsnamen (S. 3) zu bringen (zuletzt bei KR II 229 329. SCHOLL, PrM 1907 S. 221; vgl. LOISY 85, HTM 178), sind zwar an sich nicht unberechtigt (s. zu 9 7), aber tatsächlich verunglückt. Vielmehr verrät der Evglst einesteils von dem ganzen Strich von Sichem bis herüber zum Jordan (s. zu 3 23 4 5), anderenteils von Jerusalem (daher Bezetha 5 2, Kidron 18 1, Gabbata 19 13) auf Autopsie beruhende Kunde (vgl. FURRER, ZntW 1902 S. 257 ff. P. W. SCHMIDT II 94 f. v. DOBSCHÜTZ, Probleme 92), wie sie etwa einem Diasporajuden, welcher die hl. Stätten besucht, zuzutrauen ist. Schwerlich aber dürfte die Tatsache zu gunsten der traditionellen Urheberschaft des Werkes durch einen Urapostel ausgebeutet werden. Denn Galiläa tritt nicht bloss in der ganzen Darstellung zurück, sondern gerade hier begegnen auch geographische Unklarheiten, s. zu 6 3 15. Neu ist zwar Tiberias 6 1 23 21 1 und namentlich Kana; doch s. über dieses zu 2 1, über Bethsaida zu 12 21. Bedenkt man, dass noch in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhundert in Jerusalem der Platz gezeigt wurde, wo Jakobus erschlagen und begraben worden war (Eus. KG II 23 18), so steht dem nichts im Wege, sich durch gewisse Beziehungen auf Symeon, den unter Trajan hingerichteten Vorstand der Muttergemeinde (s. zu 19 25), und die *δεσπόσυνοι* überhaupt (s. zu 18 37 19 27) zu der Vermutung verleiten zu lassen, dass jene Anwesenheit etwa in die Zeit der 15 „Bischöfe“ fiel, die zu Jerusalem, wohin die Christengemeinde bald nach 70 aus Pella (Eus. KG III 5 3) zurückgekehrt war (Epiphanius, De mensuris et ponderibus 15), walteten (Eus. KG IV 5 1—4), bis unter Hadrian 131 oder 132—135 der 2. Judenkrieg ge-

ginge Deismann, List v. d. 86 ff.

führt wurde. In diesem liess der Pseudo-Messias Bar Kochba (s. zu 5⁴³) seine, an Jesu Messianität gläubigen, Volksgenossen, falls sie nicht verleugneten, martern und töten, nachdem schon vorher in jüd. Kreisen die Stimmung gegen die חֲסִידֵי (Abtrünnige, Häretiker) eine äusserst erbitterte geworden war, Just. Apol. I 31. Zu Beginn des zweiten Jahrhunderts hatte Samuel der Kleine auf Verlangen R. Gamaliels II. die Fluchformel gegen die Minim in das Hauptgebet, das Schmone-Esre, eingeschaltet (SCHR II *543 f.). Das ist die Lage der Christenheit, wie sie 16² vorausgesetzt wird. „Die Welt hasst sie“ 15^{18 19} 17¹⁴, wie auch der bald nach Beendigung jenes Krieges schreibende Justin bezeugt: die Juden hassen uns (Ap. I 36 Dial. 35 134), verfluchen uns in ihren Synagogen (Dial. 16 47), morden uns, wo es nur immer angeht (Dial. 95 110 131 133). Auch die auf Θυέστεια δαίμνα lautenden Anklagen gingen nach Origenes (Cels. 6²⁷) ursprünglich von Juden aus, werden daher ihnen gegenüber zurückgewiesen (s. zu 6⁵⁹). Nach Niederwerfung des Aufstandes wurde den Juden der Aufenthalt in Jerusalem verboten; in Aelia Capitolina waren nur noch Heidenchristen zu finden, vgl. Just. Ap. I 47. Euseb. KG IV 6⁴; Chron. ad ann. 136 137. Es war mithin eingetroffen, was 11⁴⁸ ge weissagt wird.

3. Persönliches.

Aus dem Ergebnisse lassen sich weitere Rückschlüsse bezüglich der Persönlichkeit des Verf. ziehen. Diesem kann nämlich „Unkenntnis der Zustände des vortalmudischen Judentums nicht vorgeworfen werden“ (WELLHAUSEN, Die Pharisäer und die Sadducäer 1874 S. 124; Beweise bei O. HTZM 74 188—191). Sogar die jüd. Geburt ist keineswegs ausgeschlossen, Stil und Darstellungsweise des Verf. scheinen eine solche Annahme eher zu begünstigen. Nach derselben Richtung weisen der trotz des universalistischen Gesichtspunktes gewährte Ausgangspunkt des jüd. Christentums (Wzs 523 529 f.), die Bereitschaft, über jüdische Bräuche und Zustände Auskunft zu erteilen (2^{6 49} 19⁴⁰), die Vertrautheit mit dem Judentum, wie es nach der Zerstörung Jerusalems gestaltet war (Wzs 528), das überall im Vordergrund stehende Interesse, womit die jüd.-christl. Kontroverse verfolgt ist (besonders die christologische 5^{17—23} 10^{33—38}), die Ausführlichkeit in der Darstellung des Prozesses 9^{13—34}. Nur das 1. Evglm kann mit dem 4. auf dem Punkte der Energie des geschilderten Gegensatzes zum Judentum verglichen werden (s. Einl. zu Synopt. III 5). Aber das geschichtliche Judentum des Mt weitet sich bei Joh zum κόσμος aus (Fr StKr 1884 S. 138 f.). Noch bestimmter als jenes Werk gehört daher dieses nicht etwa dem palästinischen (die Vertreter der Tradition, vor allem SCHLATTER, Sprache und Heimat d. 4. Evglsten 1902 = Beitr. VI⁴; ebenso aber auch v. DOBSCHÜTZ, Probleme d. apost. ZA. 1904 S. 92 f. JACKSON 84 f.; vgl. Kr I 149—152), sondern dem hellenistischen und kosmopolitischen Judentum an (J. RÉVILLE 95 97. PFL II 335. LOISY 130 f. P. W. SCHMIEDEL II 18. HTM 173. JÜLICHER 375 387). Wie es dem AT erheblich ferner steht, verfügt es auch im Gegensatz zu Mt nur über ganz wenige selbständige Zitate (v. SODEN, Urchr. Litg. 1905 S. 208 211); die meisten, die es bringt, waren schon in der vorgängigen christl. Literatur verwertet (O. HTZM 183—188 195). Auch zeitlich sieht Joh die Lage der Dinge, wie sie vor der Auflösung der jüd. Theokratie gestaltet war, weit hinter sich, s. zu 8²¹ 11⁴⁹. Des 4. Evglsten Bildung war mindestens ebenso eine griechische, wie eine jüdische, und zwar nicht bloss in dem Sinne, dass der an die Spitze gestellte Logosgedanke (s. zu 1¹⁸) eine Kombination von Begriff und Ausdruck darstellt, welche

überhaupt nur in der griech. Sprache möglich war (jede Uebersetzung veranlasst schiefe oder unmögliche Vorstellungen), sondern auch auf Punkten von prinzipieller Bedeutung für Erkenntnistheorie und Weltanschauung.

Während erst die Stoiker ihre erkenntnistheoretischen Ausdrücke dem Bereiche des Tastsinnes entlehnten (s. zu 1 5 und vgl. I Joh 1 1), reicht bis auf die griech. Naturphilosophie hinauf die Auffassung der Tätigkeit der Sinnesorgane als Reproduktion der wahrgenommenen Dinge. Man erklärte den Vorgang der Wahrnehmung und Erkenntnis nach der optischen Analogie als Abspiegelung der Aussenwelt im Auge. Und wie dieses Abbilder der sichtbaren, so nimmt der Geist Abbilder der unsichtbaren Dinge auf. Alles Wahrnehmen und Erkennen ist daher ein geistiges Schauen. Daher die grosse Rolle, welche Ausdrücke wie ἰδεῖν (s. zu 1 49), bzw. ὀπτεσθαι (s. zu 19 37), θεᾶσθαι (s. zu 1 14), βλέπειν (s. zu 5 19) und θεωρεῖν (s. zu 6 40 62) spielen. Wem das innere Auge erschlossen ist, der sieht in den Himmel hinein (s. zu 1 51), d. h. in die Sphäre der ewigen Urbilder, davon die Augen des Fleisches nur vergängliche Abbilder erblicken. Auf diesem philonischen und vorher noch platonischen Gegensatz der oberen und der unteren Welt, welcher für die gesamte religiöse Schlussentwicklung des antiken Denkens den beherrschenden Mittelpunkt bildet, beruht nicht bloss, was man mit mehr oder weniger Recht den Dualismus des Joh genannt hat, sondern auch sein Begriff von ἀληθινός = ἐπουράνιος (s. zu 1 14 8 36). „Wahrheit“ heisst nämlich die Summe des neuen Wissens, welches Christus aus der oberen Welt mitgebracht und enthüllt hat, also die in ihm offenbar gewordene, vollkommene Erkenntnis Gottes. Aber „darauf kommt es an, geltend zu machen, dass der bei Joh immer wiederkehrende Begriff ἡ ἀλήθεια nicht bloss im Munde Christi und seiner ersten Jünger, sondern ganz allgemein im Munde jedes vom Griechentum nicht beeinflussten Israeliten un-erhört ist“ (O. Htzm 85). Damit hängt des weiteren zusammen, wenn in Uebereinstimmung mit dem Grundgedanken der griechischen, zumal der gleichzeitigen stoischen und platonischen Philosophie die Sittlichkeit in ein Abhängigkeitsverhältnis zu der Qualität der Vorstellungen und Begriffe tritt (s. zu 3 21); wenn demgemäss trotz Anerkennung des echt christl. Erkenntnisprinzips 7 17 die Voraussetzung vom Primat der Erkenntnis, welcher der Wille folgt (s. zu 3 19 6 45 8 32), bestehen bleibt und an Stelle der Frage nach der Gerechtigkeit die nach der Erkenntnis tritt (Wzs 522). An der Erkenntnis nämlich hängt das Leben 17 3; es stammt daher wie jene aus der oberen Welt und wird eben darum vom Tode des Leibes nicht mehr berührt (5 24, vgl. HRK, DG I³ 160). Daher auch die enge Verwandtschaft von γινώσκειν und πιστεύειν; s. zu 6 69. Beides fällt im Grunde zusammen, und auf keinen Fall ist ersteres mehr wie bei Pls eine charismatische Zugabe zu letzterem (vgl. HRK 135). Auf diesem erkenntnistheoretischen Punkt, wie auch speziell in der Gotteslehre (s. zu 1 3 18 4 24 5 17), in den Berührungen mit griech. Metaphysik (s. zu 9 3 14 26 18 37) und in Anklängen an Elemente des Mysterienwesens (s. zu 1 18) stellt sich der Verf. von Haus aus als jenem entnationalisierten, säkularisierten und vergeistigten Judentum angehörig dar, welches längst schon an der Arbeit war, der Welt eine neue Religion zu geben und die Verbindung zwischen jüd. Religiosität und Weltkultur herzustellen (HRK 53 f. 103 f.). Nur die Kehrseite zu dieser griech. Färbung, welche die Gedankenwelt des Evglns, zuweilen sogar die Darstellung des Geschichtlichen (s. zu 13 30) charakterisiert, ist es, wenn dem Evglnsten das Judentum ein hoffnungsloses Ueberbleibsel geworden ist (s. zu 4 21 8 35), wenn dem Herrn „die Juden“ nur als grundsätzliche Gegner,

1815

1815

Labrum.

up to the top of the mouth

„ihr Gesetz“ (15²⁵) fast nur als etwas Fremdes gegenübertritt, ohne Bedeutung für den Gläubigen, der göttliches Licht und Leben aus der Fülle Jesu Christi empfangen hat; s. zu 1¹⁷. Mindestens so entschieden wie im Paulinismus ist hier die ganze Stufe der at. Religion überschritten. Spricht Pls den ungläubig gebliebenen Juden die Abrahamskindschaft ab, so erkennt ihnen Joh dafür die Teufelskindschaft zu; s. zu 8^{38 42 44}. Das aber ist so ziemlich das Gegenteil von derjenigen Schätzung der at. Ordnungen, wie sie dem geschichtlichen Zwölfapostel beigemessen werden muss, der sich auch noch nach dem Apostelkonvent an der gesetzessfreien Heidenmission des Pls nicht beteiligt, sondern sich auf die Wirksamkeit in Israel beschränkt hat, und zwar unter Aufrechterhaltung der gesetzlichen Schranke. Die Entwicklung aber, welche der Apostel nach herkömmlicher Konstruktion in seinen späteren Jahren von einem Standpunkt zum anderen durchlaufen haben soll, wird um so unwahrscheinlicher, je grösser das Mass hellenistischer Bildung ist, welches man dem Evglsten zusprechen wird. Aber freilich hören wir, das Evglm selbst nehme einen derartigen Ursprung für sich in Anspruch, und davor müssten alle Skrupel verstummen.

4. Selbstzeugnis und Verfasser.

Der Verfasser des Evangeliums nennt sich nirgends. Trotzdem ist es die traditionelle Auffassung, dass er mit dem „Jünger, den Jesus lieb hatte“ (13²³ 19^{26 27} 20² 21^{7 29}) und weiterhin dem Zebedaïden Johannes identisch sei. Das Recht zu jener Gleichsetzung entnimmt man aus 19³⁵, wo der Verfasser sich als Augenzeugen des wunderbaren Vorfalles und damit als den Lieblingsjünger, der allein von den Freunden Jesu beim Kreuze ausharrte (19²⁶), bezeichne. Sein Verhalten beim Tode Jesu, wie die Szene beim Abendmahl (13²³) aber machten im Verein mit der eigentümlichen Benennung seine Zugehörigkeit zum Kreise der drei Vertrautesten Mc 5^{37 9 2} (13³) 14³³ deutlich. Da Petrus nun wiederholt neben ihm genannt, Jakobus durch seinen frühen Tod Act 12² von der Mitbewerbung ausgeschlossen werde, bleibe nur der Zebedaïde Johannes übrig. Doch hat man es mit Recht für unmöglich, weil „unglaublich anmassend“ erklärt, dass ein Apostel Jesu von sich selber als dem „Jünger, den Jesus lieb hatte“ geredet haben sollte (S. ECK, Preuss. Jahrb. 94 1898 S. 45. P. W. SCHMIEDEL II 10 f. Htm 185. B. W. BACON, Expos. Oktob. 1907 S. 336; Ausreden bei DRUMMOND 394. SANDAY, The Criticism of the Fourth Gospel 1905 S. 80. LEPIN, L'origine du quatr. év. 1907 S. 490 f.). Zudem sieht man nicht ein, was den apostolischen Verfasser veranlasst haben könnte, sich in solch undurchsichtiger Weise als Autor einzuführen. Schliesslich aber unterscheidet sich bei richtigem Verständnis von 19³⁵ (s. d.) der Evglst gerade von dem Augenzeugen. Mag man in diesem immerhin den Lieblingsjünger sehen — ganz sicher ist das nicht, da letzterer auch als nach dem Moment 19²⁷ entfernt gedacht werden könnte —, der Verf. ist weder jener bevorzugte Apostel (auch gegen KR I 153 f. 157), noch will er als solcher erscheinen (gegen E. A. ABBOTT, EB II 1795. WERNLE, Anfänge² 456; Quellen d. LJ 13. LOISY 889 f. JÜLICHER 370 374); vielmehr unterscheidet er sich ausdrücklich von ihm (HRK, Chronologie I 675 f. J. RÉVILLE 312. PFL II 433. BSST, ThR 1905 S. 278. Htm 185 187). Wenn nun an mehreren Stellen (13^{23—26} 20^{3—5} 8—10 21^{21—23}; viell. 1⁴⁰ 18^{15 16}) ganz offenkundig die Tendenz zu Tage tritt, den Ungenannten selbst noch über Pt hinauszuhoben, so findet dies darin seine Erklärung, dass der Lieblingsjünger irgendwie die Autorität ist, unter deren Schutz das Evglm sich stellt (PFL II 433. WREDE, Charakter

37. Htm 185 187). Wer ist nun aber dieser eigentümliche, „innerhalb der synoptischen Tradition unmögliche“ Jünger? Ist es überhaupt ein Mensch von Fleisch und Blut oder nur die vom Verf. konstruierte Figur eines Idealjüngers? Der Autor von Kp 21 hat unzweifelhaft eine ganz bestimmte Persönlichkeit und deren Schicksale im Auge (zuletzt LEPIN 65 f. gegen J. RÉVILLE 312). Nicht ebenso sicher kann man das für die ersten 20 Kapitel behaupten. In ihnen könnte der Lieblingsjünger der „type du parfait gnostique, témoin spirituel de Jésus“ sein (LOISY 125 ff.) und zu dem Urteil einladen: „le disciple bien-aimé, n'y a jamais assisté qu'en esprit“. Andererseits findet die herkömmliche Ansicht, dass es der Apostel Johannes sei, bei manchen kritisch gerichteten Theologen Vertretung (HRK, Chronol. I 677. A. RÉVILLE, Jésus de Nazareth I 356. E. A. ABBOTT, EB II 1794. PFL II 433. P. W. SCHMIEDEL II 10. JÜLICHER 370 f. 374 390). Daneben fällt man freilich das Urteil, dass sich die traditionelle Auffassung schwerlich erweisen lasse (WREDE 35. BsSt, ThR 1905 S. 273 f. Htm 187) und schlägt den kleinasiatischen Presbyter Johannes (v. SODEN, Urchr. LG 220. BsSt, a. a. O. 279) oder Johannes Marcus (VÄTER, Offenbarung Johannis 1904 S. 55 f.; Mater Dolorosa und der Lieblingsjünger d. Johevs. 1907) vor, wenn man nicht gar meint, dass der Apostel Paulus zum Bilde des idealen Jüngers Modell gestanden habe (B. W. BACON, The disciple whom Jesus loved, Exp. 1907 Okt S. 324—339). Der Evglst selbst hätte vielleicht nichts dagegen einzuwenden gehabt, wenn das Forschen nach dem Namen des Unbekannten ganz unterbleiben wäre. Er überlässt es lediglich seinen kleinasiatischen Lesern, eine ihrem kirchlichen Lokalpatriotismus im Zwielficht heimatlicher Erinnerungen an apostolische Anfänge überhaupt, an einen ephesischen Johannes insonderheit näher gerückte (O. HTZM 164), Kombination zu vollziehen (Br 379), während erst der Verf. von 21₂₄ (s. d.) ausdrücklich die grosse Autorität Asiens einerseits mit dem Lieblingsjünger, andererseits mit dem Evglsten vereinheitlicht (Loisy 132).

Auf die Frage, wer der eben genannte Johannes von Ephesus sei und welches sein Verhältnis zum 4. Evgl., hat die Kirche erwidert: es ist der Apostel und das Evglm sein Werk. Für die Auffassung, dass Joh von dem Zebedäussohn verfasst sei, darf man vielleicht schon Papias als Zeugen nennen. Ein anonymes Argumentum (s. Pitra, Anal. sacra II 160), dessen Wert freilich nicht unangefochten geblieben ist (BsSt, ThR 1905 S. 284 f.), beruft sich auf ihn zum Erweise, dass Joh manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto. Jeder Zweifel ist ausgeschlossen bei Irenäus (III 11), Clemens Alex. (b. Euseb. KG VI 14₅₇) und dem muratorischen Fragment. Der erstgenannte weiss auch, wo der Apostel sein Buch schrieb: im kleinasiatischen Ephesus; dort, wo ihn Clemens Al. (Quis div. sal. 42) gelebt haben und Polykrates von Ephesus (Euseb. KG V 24₃) als ein mit dem Stirnband geschmückter Priester Zeuge und Lehrer sein und begraben werden lässt. Mancherlei Legenden, die teilweise schon dem Irenäus (haer. III 34) und Clemens Al. bekannt sind (s. JACKSON 205 f.) setzen Ephesus als Aufenthaltsort des Zebedaiden Johannes voraus. Doch kann die Tradition von einer asiatischen Periode im Leben des Apostels nicht über Irenäus hinaufgeführt werden. Dieser beruft sich zwar an der eben angeführten Stelle auf Polykarp und berichtet (Euseb. KG V 20₆) von demselben, er habe sich gerühmt, mit Johannes und anderen Augenzeugen der evangel. Geschichte zusammengewandelt zu sein. Und unzweifelhaft hat Irenäus den Bischof von Smyrna so verstanden, als habe dieser den Verkehr des Säulenapostels und Evangelisten genossen. Damit sind aber kei-

$\sqrt{v} \gamma$

$(\sqrt{v} \gamma \gamma)$

neswegs alle Bedenken beschwichtigt. „Polykarps Brief verrät nichts von johanneischer Schule“ (JÜLICHER 365). Auch das „vielsagende Schweigen des Martyrium Polykarps“ hat man gegen die Richtigkeit der irenäischen Behauptung ins Treffen geführt. „In der Betrachtung, mit der es nach antiker Gewohnheit die Erzählung von dem christlichen Helden abschliesst (Mart. Pol. 16² = Euseb. KG IV 15³⁹)“ durfte der Hinweis auf den Apostel nicht fehlen, wenn der Glaube wirklich allgemein gewesen wäre, dass Polykarps Amts- und Lehrautorität direkt von dem Lieblingsjünger des Herrn sich herleite“ (SCHWARTZ, Tod d. Söhne Zeb. 1904 S. 47). Schliesslich scheint auch Irenäus selber gegen sich zu sprechen, wenn er, da wo er dem Polykarp eine Geschichte von dem ephesinischen Johannes nacherzählt (haer. III 34), diesen nicht als Zebedäussohn oder einen der Zwölfe oder Apostel sondern nur als Jünger des Herrn bezeichnet. Wir sind um so mehr berechtigt, ein gewisses Misstrauen dem Irenäus gegenüber zu hegen, als er auch den Papias einen Schüler des Apostels Johannes nennt, sich aber von Eusebius korrigieren lassen muss, der gestützt auf die eigenen Worte des Papias nachweist, dass dieser keineswegs Apostelschüler gewesen ist (KG III 391—4). Man kann deshalb vorsichtigerweise den Polykarp nur als Zeugen für die Existenz eines Jesusjüngers namens Johannes in Asien betrachten. Der Sachverhalt gewinnt an Bedeutung, wenn man die Papiasworte, mit denen Eusebius operiert, ins Auge fasst. Sie lauten: „Ich werde aber kein Bedenken tragen, dir auch alles, was ich einst von den Alten schön lernte, und mir schön einprägte, mit den Auslegungen zusammenzustellen, indem ich Wahrheit betreffs desselben verbürge... Mochte aber irgendwo auch einer kommen, der Schüler der Alten gewesen war, so forschte ich nach den Aussprüchen der Alten: was Andreas oder was Petrus gesagt habe, oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus oder was Johannes oder Matthäus oder irgend ein anderer von den Jüngern des Herrn, und was Aristion und der Alte Johannes, die Jünger des Herrn sagen“. Wenn etwas aus dieser Stelle mit absoluter Sicherheit hervorgeht, so ist es dies, dass Papias zwei Männer von hoher Autorität unterscheidet, die beide den Namen Johannes führen. Der eine befindet sich in Gesellschaft des Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus und Matthäus; er gehört einer vergangenen Zeit an, er hat gesagt, ist also offensichtlich der Zebedaida. Der andere steht bei Aristion, er redet noch in der Gegenwart, ist zwar ein Herrensüher (über Versuche, ihm dieses Prädikat abzuerkennen s. ZntW 1902 S. 158) und ein Alter, jedoch keiner der Zwölfe. Unmöglich kann man (mit RENAN, HAUSSLEITER, HJELT) den ersten Johannes tilgen oder (mit ZAHN II 217) den zweiten auf ein „stilistisches Ungeschick“ des Papias zurückführen und diesem nur Bekanntschaft mit dem Zebedaiden zuschreiben. Eusebius hat die Worte völlig richtig gedeutet: es handelt sich wirklich um zwei verschiedene Leute (III 395). Aber er geht zu weit, wenn er aus seiner Vorlage herausliest, dass beide Männer in Asien beheimatet seien, wo in Ephesus noch ihre Gräber gezeigt würden. Papias soll ihm diese Ueberlieferung, deren Hauptträger Dionys von Alexandrien ist (Euseb. KG VII 25¹⁶), bestätigen. Aber die beiden Johannes in Asien und ihre Gräber sind ein Produkt der von Dionys und Eusebius geteilten Abneigung gegen die Apokalypse. Sie sollte nicht dem Apostel gehören. Da sie sich aber als von einem asiatischen Johannes geschrieben einführt, so musste es eben in Kleinasien zwei berühmte Männer dieses Namens gegeben haben. ⑥

Papias ist an dieser Konstruktion ganz unschuldig. Er versetzt den Zebedaiden so wenig nach Asien wie die anderen Apostel, in deren Mitte

er ihn nennt. Ja, wir haben sogar eine Notiz von ihm, die den Tod des Apostels in Ephesus direkt ausschliesst: Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθησαν (TU V 2 S. 170 176 f.) HARNACK (Chronol. 665 f.) hat die Bemerkung bemängelt und ZAHN (Forschungen VI 147 ff.) ihr Gewicht aufzuheben gesucht, indem er sie auf Joh. den Täufer bezog. Aber SCHWARTZ, BOUSSET (ThR 1905 S. 225 ff, 295) und BACON (Exp. Sept. 1907 S. 236 ff.) haben ihre Richtigkeit, für die Mc 10³⁹ ein gewichtiges Votum abgibt, erhärtet. Ist der Zebedaide jedoch Märtyrer geworden von Judenhand, dann muss er doch wohl in Palästina gestorben sein. Der Versuch eines Ausgleichs zwischen Papias und der mit Irenäus beginnenden kirchlichen Tradition aber würde daran scheitern, dass Irenäus (III 34) den Apostel noch in hohem Alter in Asien befindlich denkt und von einem Martyrium ganz und gar nichts weiss. So wird der Aufenthalt des Apostels in Ephesus (an dem noch C. CLEMEN, Americ. Journ. of Theol. 1905 S. 643 bis 676 festhält) mehr als zweifelhaft. Dagegen hat man keinen Grund, dem zu misstrauen, dass der „Alte“ Johannes nach Asien gehört. Angesichts der Apokalypse (14¹² 3) und des Polykarp kann man nicht bestreiten, dass es einen kleinasiatischen Johannes von grossem Ruf wirklich gegeben hat. Wahrscheinlich hat Papias mit ihm noch durch Mittelsmänner verkehrt. So sehen wir uns vor die Notwendigkeit gestellt, mindestens einen Teil der kirchlichen Ueberlieferung aufzugeben. Entweder stammt das Evangelium von dem Apostel Johannes her oder es wurde in Kleinasien verfasst. Beides zusammen lässt sich nicht halten. Der Entscheidung zu Gunsten des Zebedaids als Autor steht entgegen, dass Joh von dem Fischersohn aus Galiläa, der Säule von Jerusalem nicht geschrieben sein kann. Auch wo man über die Form hinwegkommt durch Annahme der „Beihilfe höher gebildeter Freunde“ (R. SEEBERG, NkZ 1905 S. 51) oder gar einer stilistischen Redaktion durch Apollos (G. S. ROLLINS, Bibl. sacra 62 S. 484 bis 499), bleibt der Inhalt, der trotz 14 (s. d.), schlechterdings dagegen protestiert, von einem Augenzeugen herzurühren (vgl. S. 17 23—25). Andererseits spricht vieles für Asien als Heimat des Evangeliums (s. S. 13 f.). So rücken sich dieses und der kleinasiatische Johannes immer näher, und man kann kaum umhin, beide in Beziehung zu setzen. HARNACK (Chronol. 677) weist nach dem Vorgang anderer das Johev. wie die anderen joh. Schriften dem „Alten“ zu. Dieser habe geschrieben, indem er sich sein Zeugnis durch den Apostel Joh. bestätigen liess, ein εὐαγγέλιον Ἰωάννου (τοῦ πρεσβυτέρου) κατὰ Ἰωάννην (τὸν Ζεβεδαίου). Vgl. S. ECK, Preuss. Jahrbücher 94 1898 S. 25—45. v. SCHUBERT, GGA 1899 S. 580—583. Nun gibt es freilich keine Ueberlieferung, die als Verf. des Evglms den „Alten“ Johannes nennt (CORSEN, ZntW 1901 S. 211). Sodann stimmt der Inhalt von Joh nicht zu der Mitteilung des Papias, dass der „Alte“ Johannes ein „Jünger des Herrn“, d. h. ein persönlicher Begleiter von ihm war. Endlich müssten, wenn es nur einen berühmten ephes. Johannes gibt und zwar den Apokalyptiker, falls er das Evglm geschrieben hat, dieses und die Offenbarung auf dieselbe Persönlichkeit zurückgehen. Das aber will trotz HARNACK (6751) vielen nicht einleuchten (v. SCHUBERT, a. a. O. 582 f. J. RÉVILLE 27—48 315. PFL II 432 f. LOISY 135. KNOPF 42. P. W. SCHMIEDEL II 47 f.; PRM 1903 S. 59. JÜLICHER 364). Aus diesen Gründen hat man auch da, wo man nicht auf dem Standpunkt der Tradition steht, den Presbyter als Verf. vielfach abgelehnt (PFL II 432. JÜLICHER 369 375. P. W. SCHMIEDEL II 17. A. MEYER, zuletzt ThR 1906 S. 394 f.), und in der Form, die HARNACK ihr gegeben hat, wird sich die Hypothese auch schwerlich

14 12 3

halten lassen. Eher annehmbar ist die Ausgestaltung, die der Grundgedanke bei BOUSSER erfahren hat. Dieser trägt den erhobenen Beschwerden dadurch Rechnung, dass er einmal das Zeugnis des Papias betreffs der Jüngerschaft des „Alten“ abschwächt. „Daran ist nur das unbedingt richtig, dass er ein Mann aus der Urgemeinde war“ (ThR 1905 S. 289). Sodann gibt BOUSSER zu, dass „Geist und Gehalt des 4. Evglms sehr weit absteht von dem Mann, der die sieben apokalyptischen Sendschreiben schrieb“ (288 f.). Demgemäss soll der kleinasiatische Johannes auch nicht mehr der Verf. sein, sondern nur noch der Zeuge, der hinter dem Ev. steht (278 ff.). Dass er frühzeitig mit dem Apostel verwechselt worden ist, steht ja sicher. Bereits Justin hielt den Apokalyptiker für einen der Apostel Jesu, also für den Zebedaiden (Dialog. 81). Noch loser endlich denkt sich LOISY das Verhältnis des „Alten“ zum Evglm. Mit den 20 ersten Kapiteln habe er gar nichts zu schaffen. Erst das Nachtragskapitel gäbe dem Buch unbekannter Herkunft in dem „Alten“ von Ephesus einen Verfasser, um ihm die Verbreitung zu erleichtern. Nur als Möglichkeit wird daneben in Betracht gezogen, dass der „Alte“ auch im Evglm das eine oder andere „gebilligt“ haben könnte (132). Die Frage nach den Beziehungen des kleinasiatischen Johannes zum 4. Evglm wird wohl fürs erste noch keine allgemein befriedigende Antwort finden. Dagegen kann man mit Gewissheit behaupten, dass der Zebedaide weder der ephesinische Johannes noch der Evglst ist. Vgl. zum Ganzen Einl.³ 453—475 und die überaus sorgfältige Zusammenstellung der Akten der Kontroverse über die Autorfrage von M. LEPIN, *L'origine du quatrième évangile* 1907.

III.

Geschichtlicher Charakter.

1. Plan und Einteilung.

Während neuerdings die johann. Darstellungsweise als eine ziemlich planlose, vielfach nur durch Missverständnisse der synopt. Quellen bedingte, überall Zufälligkeit und Willkürlichkeit verratende, Bearbeitung der letzteren gelten soll (JACOBSEN 46—86), ist herkömmlicherweise von einem „tief durchdachten Plan des Buches“ (Rs, Gesch.⁶ 242) die Rede, wiewohl es zu übereinstimmenden Nachweisen desselben noch nicht gekommen ist. Vgl. jedoch HÖNIG, *ZwTh* 1871 S. 535—556; 1883 S. 216—234; 1884 S. 85—125. H. HTZM, ebenda 1881 S. 257—290. FRANKE, *StKr* 1884 S. 80—154. O. HTZM 138—157. LINDER, *ZwTh* 1897 S. 444—454; 1899 S. 32—35. J. RÉVILLE 116—119. P. W. SCHMIDT II 96—98. Ws 28 f. CALM 79 f. WALTHER, Inhalt u. Gedankengang des Evgl. nach Joh. 1907. Auch F. R. M. HITCHCOCK, *The dramatic development of the fourth Gospel* (Exp. Sept. 1907 S. 266—279).

Für die geschichtliche Wertung des johann. Berichtes ist der Nachweis eines demselben im Unterschied von den Snptkrn zu Grunde liegenden, von idealen Gesichtspunkten ausgehenden Schematismus unter allen Umständen etwas präjudizierlich, sofern dann mindestens Auswahl und Gruppierung des Erzählungsstoffes nicht mehr nach rein historischen Gesichtspunkten erfolgt sein können (KEPPLER 5). Wo dagegen letztere vorwalten, da machte es sich, wie in Mc, ganz von selbst, dass ein längerer Hauptteil der Wirksamkeit in Galiläa, ein kürzerer den letzten Tagen in Jerusalem

gewidmet war (s. Einl. zu Synopt. I 3). In Analogie hierzu unterscheidet man nun allerdings allgemein auch bei Joh zwei Hauptteile, deren 1. in einer Reihe von *συναξα* und diese erläuternden apologetisch-polemischen Reden die siegreiche Macht Jesu über seine Feinde, der 2. als Gegenbild die unwiderstehliche Anziehungskraft schildert, mit welcher Jesus die Seinen an sich zieht, seine Verherrlichung im Kreise der Jünger dartut. Vielfach wird in 13₁ sogar der einzige Einschnitt im ganzen Werke anerkannt (Wzs 538, LOISY 139 f., JÜLICHER 343, HTM 176). Aber ebenso verbreitet ist darum doch auch die Dreiteilung, sofern 7₁ ein Abschnitt beginnt, der sich nach Form und Inhalt vom Vorhergehenden unterscheidet. „Ein 2. Teil (Kp 7—12) berichtet den Kampf des neuen Lichts mit der alten Finsternis und der 3. (Kp 13—21) den inneren Sieg des Lichts in der Form des äusseren Untergangs“ (HSR IV 400; ebenso PFL II 335 427 f., v. SODEN 202). In der Tat ist die Dreiteilung, abgesehen von der auch sonst merkbaren Liebhaberei für Dreitheiten, schon einfach dadurch bestätigt, dass, wenn man von Kp 21 als Anhang absieht, Kp 1—6 7—12 und 13—20 ziemlich genau das gleiche Volumen repräsentieren. Jeder dieser 3 Teile scheint eine besondere Rolle gefüllt zu haben, wogegen Kp 21 erst ausfüllend hinzutreten sein dürfte, als eine grössere Rolle von etwa gewöhnlicher Buchlänge den Inhalt der 3 kleineren aufnahm.

Innerhalb jedes einzelnen dieser 3 Abschnitte lassen sich wieder kleinere Sondergebiete unterscheiden, die auf ein Schema zurückweisen, welches dem Verf. vorschwebte. Die Auslegung wird zeigen, dass auf den Prolog 1_{1—18} und die Einführung 1_{19—51} drei in ihrer allgemeinen Anlage sich gleichende Cyklen folgen 2_{1—4 42 4 43—5 47} und 6, während der Inhalt des 2. Teils zuerst Vorgänge am Laubhüttenfest 7_{1—10 21}, sodann solche Ereignisse bringt, die auf das 10₂₂ erwähnte Tempelfest fallen oder sich daran anschliessen. Das 3. in der Reihe der Feste ist das Todespassa, welches den 3. Teil, bzw. die 2. Hälfte des Ganzen ausfüllt. Wenn aber in diesem letzten Teile die Reden auch äusserlich ein, den entsprechenden Tatsachen vorausgehendes, Kontinuum bilden 13_{31—17 26}, so ist letzteres der Sache nach auch in den beiden früheren Teilen der Fall (Rs 240 f.), wiewohl sie dort den sie illustrierenden Erzählungen entweder nachfolgen (Kp 2—6) oder sich um dieselben herum legen (Kp 7—12). Darum bleibt die Abgrenzung eine bloss schematische, während z. B. 2_{1—12} sich schon durch die Tagezählung eng an 1_{19—51} anschliesst, die Reden Kp 5 und Kp 6, vielfach auch die Kp 7 und 8 sich untereinander mannigfach berühren und 10_{26—28} die Allegorie 10_{1—16} weiterführt. Wird doch sogar 5_{16 17} ein Faden angesponnen, der erst 7_{21—24} weitergeführt ist, 7_{34 8 21} ein Ton angeschlagen, der erst 13_{33 36} voll erklingt, 5₃₁ ein Thema einseitig und unter Vorbehalt der 8_{13 14} folgenden Ergänzung behandelt. Ob man in der Annahme eines vorausbedachten, symmetrisch angelegten Planes noch weiter gehen dürfe, ist nicht bloss, wie schon die bisher angedeutete Subdivision, bestritten, sondern trägt auch für die Exegese nichts aus. Selbst die Aufeinanderfolge der angedeuteten Cyklen, z. B. die Anordnung, welcher zufolge Jesus erst das Licht der Welt 8₁₂ in der Perikope vom Blindgeborenen, hierauf aber als Auferstehung und Leben 11₂₅ im Lazarusabschnitt dargestellt wird, lässt sich nicht aus irgend welcher Analyse des Heilsprinzips oder inneren Notwendigkeit der Begriffsentwicklung ableiten, und in der Ausfüllung der einzelnen Fächer des Schemas herrscht „statt programmässiger Regelmässigkeit vielmehr eine gewisse Zufälligkeit“ (Fr, StKr 1884 S. 141). Ein Plan also war zwar vorhanden, ehe das Buch entstand; aber er war keineswegs mit derjenigen symmetrischen

ning Schwartz, Apovien, G. S. K. 1907/08. [Dobroshitz, H. K. 1905 r. i H.

Pacov.

Genauigkeit angelegt, dass nunmehr das ganze Fleisch und Blut der mitgeteilten Geschichte in die aus demselben ableitbare Disposition ohne Rest aufginge.

Dieses zwischen Plan und Ausführung bestehende Verhältnis der Ungefügigkeit hat möglicherweise seinen Grund aber auch in dem spröden Verhalten nicht bloss der aufzunehmenden Stoffe an sich, sondern der schriftlichen Vorlagen. Die einer solchen Möglichkeit nachgehende Auslegung sieht und findet ihre Anhaltspunkte besonders in einer Reihe von Fällen, wo der Sinn und Zusammenhang, welche die mitgeteilten Reden Jesu zur Schau tragen, ein künstlich gemachter, der Theologie des Evglsten angepasster scheint (eine solche Deutung vertragen manche unter den S. 2 f. mitgeteilten exegetischen Tatsachen), oder wo störende Unterbrechung eines an sich trefflichen Zusammenhangs konstatiert werden will; s. zu 1¹⁵ 5³⁰ 13²⁰. Seit den dreissiger Jahren des vorigen Jahrhunderts datieren die Bemühungen um einen „Urjohannes“. WEISSE sah in dem Lehrstoff den Grundstock, SCHWEIZER lehrte vorübergehend, ihn durch Streichung der auf die galiläische Wirkksamkeit bezüglichen Stücke zu gewinnen. Andere (wie DELFF, Das 4. Ev 1890. SOLTAU, ZntW 1901 S. 140—149. BRIGGS, General Introduction to the Study of Holy Scripture 1899 S. 327; New Light on the Life of Jesus 1904 S. 140—158. Vgl. SPITTA, Streitfragen der Gesch. Jesu 1907 S. 125 213; Zur Geschichte und Literatur d. Urchristentums III 2 1907. S. 96) verfahren wieder anders. H. H. WENDT nimmt eine Sammlung johann. Logien an, die von einem Späteren nach Massgabe der Ideen seiner Zeit überarbeitet und vervollständigt worden sei. In neuester Zeit war WELLHAUSEN (Erweiterungen und Aenderungen im 4. Ev 1907) bestrebt, eine „stark eingreifende Redaktion des Originals“ nachzuweisen. Er will Kp 5 zwischen 6 und 7 stellen und ausser einzelnen Versen sowie kleineren Abschnitten vor allem die Kp 15—17 als Eigentum des Redaktors, in dem er den Verf. von I Joh vermutet (vgl. HtM 188), angesehen wissen, auch hin und wieder zwischen Grundlage und Bearbeitung unterscheiden. Bereits aber hat ihn VÖLTER (Anhang z. d. Schrift Mater dolorosa und der Lieblingsjünger d. Johev. 1907) belehrt, dass die Bearbeitung viel umfassender ist, als er annimmt, da ihr namentlich die der Auseinandersetzung mit den Juden dienenden grossen Redestücke angehörten. „Die Hypothesen sind aber sämtlich schlechthin abzulehnen, weil sie an der formellen und materiellen Gleichartigkeit aller Bestandteile von Joh scheitern“ (JÜLICHER 354; ähnlich P. W. SCHMIEDEL II 26 f.). Aber auch wer derartigen Vorschlägen geneigter ist, hat sich, da der Evglst den von ihm vorgenommenen Einschub in irgend welchem Zusammenhange gedacht und ebenso den seiner Quelle entnommenen Stücken einen, seiner eigenen Gesamtanschauung entsprechenden, Sinn abgewonnen haben müsste, zunächst an den Text, wie er vorliegt, zu halten. Vgl. Einl. ³435 f.

2. Symptome von Ungeschichtlichkeit.

Die früher gangbaren Reden von höchster Anschaulichkeit einer überall den Augenzeugen verratenden Berichterstattung haben neuerdings auch auf apologetischer Seite fast allgemein der Anerkennung einer stark subjektiven Färbung der Geschichte Platz gemacht. Nur „die wirklich innerliche Kongruenz des historischen und des ideellen Faktors“ (Fr, StKr S. 1884 S. 150) soll aufrecht bestehen bleiben, sofern der Evglst sein historisches Material mit feiner Berechnung so gruppierte, dass das ideelle Logosbild und das historische Christusbild sich decken (KEPFLER 7 f.). Auch wo man so weit nicht geht, da wird doch der johann. Weltanschauung und Lehrsprache nirgends

eine so unbedingte Vorherrschaft eingeräumt, dass nicht plötzlich wieder Erinnerungen individuellster, unerfindbarster Art und der echte Klang der geschichtlichen Jesussprache durchbräche (so besonders Ws, BSCHL, RITSCHL und viele an sie sich anschliessende Theologen). Ob und inwieweit eine derartige Teilungshypothese sachlich begründet erscheine, kann immer nur im einzelnen Fall entschieden, im allgemeinen aber muss vielmehr auf Grund des exegetischen Tatbestandes behauptet werden, dass die ganze Darstellungsweise, soweit sie Gedankengehalt in Redeform bietet, einen, von den Snpktn weit abliegenden, vom 4. Evglsten gelegentlich selbst anerkannten Schulton (s. zu 7¹⁵), soweit aber Ereignisse und Vorgänge, den Stempel des Sekundären, die Farbe des Helldunkels erkennbar werden lässt. „Die einförmige Anlegung aller Gespräche, der Mangel an Anschaulichkeit ihres äusseren Verlaufs oder gar an dem nötigen Schlusse, sowie überhaupt der summarische Charakter des Vortrags sind deutlichere Beweise der freien Bildung desselben, als selbst die sonst angerufene psychologische Unmöglichkeit des wörtlichen Behaltens von seiten des noch unreifen Jüngers“ (Rs 240). Daher die Verlegenheiten der Exegeten über die beiderseits in Reflexionen des Evglsten auslaufenden Reden Jesu 3^{10—21} und des Täufers 3^{27—36}, die überdies wieder unter einander sich berühren, weil es dem Evglsten überall wenig darauf ankommt, unter welcher Einkleidungsform er seine christologischen Sätze vorträgt. Ebenso wenig ist er auf Festhalten einer frei geschaffenen Situation bedacht. Daher die exegetischen Ratespiele über den Ausgang des Gesprächs mit Nikodemus (s. zu 3¹¹), über die Qualität des 8^{30 31} prädierten „Glaubens“, über den Erfolg der Bitte der Griechen 12^{20—22}, über die laut, aber doch vor keinerlei ersichtlichem Publikum gehaltene Schlussrede (s. zu 12⁴⁴). Daher überhaupt die zahllosen Schwierigkeiten der, durch grossartige Rücksichtslosigkeit gegenüber der Fassungskraft der Zuhörer gekennzeichneten, Zeugnis- und Streitreden, in welche nur die unaufhörlich in derselben Form sich erneuernden Missverständnisse der, den dunkeln Rätselworten nicht gewachsenen, Zuhörerschaft einige Bewegung und einen, doch immer nur im Kreise gehenden und zuletzt wieder zum ursprünglichen Ausgangspunkte zurückkehrenden, Fortschritt bringen. Daher endlich auch der unabweisliche Eindruck der Monotonie, von dem diese Gesprächsgänge begleitet sind (Km I 117, O. HTZM 133—137, WREDE 13). Nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in der schriftstellerischen Manier kann es beispielsweise seinen Grund haben, wenn auf Bekenntnisse der Jünger von seiten Jesu regelmässig Fragen des Tadel und des Zweifels erfolgen; vgl. 1⁵⁰ 6⁷⁰ 13³⁸ 16³¹ 20²⁹. Alles hängt schliesslich daran, dass zwar die synopt. Reden Jesu den mannigfachen Lebensfragen entstammt sind, welche an Jesus herantreten, und in ihrer greifbaren Zweckmässigkeit und lehrhaften Verständlichkeit durchaus den Bedingungen der Wirklichkeit entsprechen, die johanneischen dagegen eine Welt von Anschauungen ausbreiten, welche lediglich von innen stammen. Sie verlassen diese höheren Regionen selbst dann nicht, wenn Angriffe in Wort und Tat dringend zum Kampfe auf dem Boden der Allgemeinverständlichkeit herausfordern, wie denn z. B. nur selten eine Antwort direkt der Anfrage, durch die sie veranlasst ist, entspricht; s. zu 1²⁵ 8^{23 25} 12³⁵ 14⁶.

„Es kommt im Joh-Evglm ungemein häufig vor, dass was an einer Stelle bejaht, an der anderen verneint wird“ (FRZ. DELITZSCH bei JOHANSSON, Die hl. Schrift und die negative Kritik 234). Zuweilen folgt die Aufhebung unmittelbar auf die Position, wie 3²⁶ und 32 oder 3²² 4¹ und 4² oder 7⁸ und 10 oder 12^{37—40} und 42. Häufiger als in der Erzählung heben sich einzelne

Gruppe 1. Alpen (1720-24), die in
Frieden gefallene Wien 1815.
mit Prater 1815.

Aussagen in den Reden des johann. Christus gegenseitig auf, wie 3¹⁷ 12⁴⁷ und 9³⁹ oder 5²² und 15² oder 5³¹ und 8¹⁴ oder 7³⁹ und 13³¹ oder 13^{18 19} und 6⁷⁰ oder 13³⁶ 14⁵ und 16⁵ oder 14¹⁶ und 16²⁶. Sogar im Munde des Volkes verhalten sich z. B. die Aussagen 7²⁷ und 9²⁹ wie Ja und Nein zu einander. Auf den Berg, den er 6³ besteigt, steigt Jesus 6¹⁵ „abermals“, wiewohl er ihn mittlerweile gar nicht verlassen hat, und Reden, die nach 6²⁵ als am Seeufer gehalten vorzustellen wären, sind 6⁵⁹ nachträglich in die Synagoge verlegt. Der Evglst berichtet von Versuchen der Feinde, Jesus zu greifen oder zu steinigen (7^{30 44} 8²⁰). Man macht sich auf dramatische Vorgänge gefasst; aber der Wortkampf läuft weiter, als wäre nichts geschehen. Nach 9^{22 34} 12⁴² ist Christus samt seinen Anhängern aus der Synagogengemeinschaft ausgeschlossen, 16² weissagt er den letzteren ein solches Geschick erst für die Zukunft. Auf einen erst 12³ berichteten Zug wird 11² als auf etwas Vergangenes, den Lesern schon Bekanntes hingewiesen. Am sorglosesten zeigt sich der Evglst in Bezug auf seine Angaben über Zahl und Folge der *σημεῖα* oder *ἔργα*. Von den zu 2¹¹ 4⁵⁴ besprochenen Schwierigkeiten abgesehen, wird 7²¹ ausdrücklich ἐν ἔργον, nämlich 5^{5—9}, als in Jerusalem vollbracht vorausgesetzt; und selbst dieses „Werk“ bestand nur in einem Wort, durch das vielmehr ein anderer zu einer Handlung veranlasst wurde 5^{8 11}. Aber schon 4⁴⁵ hat sich Jesus daselbst auf dem Osterfest Anerkennung verschafft durch Taten, die 2²³ 3² ausdrücklich als Zeichen charakterisiert werden, wie denn auch gleich 7³¹ wieder eine grosse Menge von stadtbekannten *σημεῖα* angenommen wird. Will aber die Bemerkung 7²¹ die Eine Tat in Jerusalem nur den galiläischen *σημεῖα* 2^{1—12} 4^{46—54} 6^{5—13} 19^{—21} gegenüberstellen, so waren diese letzteren ja vor den Augen der Jünger geschehen; hier also tritt eine neue Kollision mit 7³ ein, wo ihn die Brüder auffordern, nach Jerusalem zu gehen, damit auch seine Jünger die Zeichen sehen, die er tut — als sei solches nur in Jerusalem möglich. Wenn bald darauf der Evglst seine „Juden“ 7³⁵ fragen lässt τοῦ μέλλει οὗτος πορεύεσθαι (vgl. 7³⁶ τίς ἐστὶν ὁ λόγος οὗτος), so ist ein Missverständnis von der Art, wie das hier berichtete, als beabsichtige Jesus eine Reise in die Diaspora, unmöglich, da er nach 7³³ soeben gesagt hatte: Ich gehe zu dem, der mich gesandt hat. Selbst wenn man darauf 8²⁷ οὐκ ἔγνωσαν ὅτι τὸν πατέρα αὐτοῖς ἔλεγεν anwenden wollte, wäre doch die Möglichkeit einer Deutung des πέμψας auf die Diaspora der Griechen reinweg unerfindlich. Reich an Flüchtigkeitsversehen ist auch die Geschichte der letzten Tage in Jerusalem, und zwar ebensowohl da, wo sie die Sntkr voraussetzt (s. zu 12¹⁶), wie in ihren von der synopt. Grundlage abweichenden Teilen (s. zu 18³¹ 19^{7 8}). Nicht wenige dieser Unklarheiten haften an der schwankenden Beschaffenheit eines Schauplatzes, welcher den tiefer gelegenen Geschichtsboden für das Leben Jesu und das um beinahe ein Jahrhundert erhöhte Niveau der Zeitgeschichte des Evglsten in Einer Fläche vereinigen will. Daher Christus zugleich vor wie hinter den ersten Reihen seiner Jüngerschaft steht 17²⁰, noch auf Erden und zugleich schon im Himmel ist; vgl. ὅπου εἰμι ἐγώ 12²⁶ 14³ 17²⁴. Desgleichen setzt sich auch für die Seinen immer wieder in Vergangenheit um, was, geschichtlich betrachtet, vielmehr Gegenwart oder Zukunft für sie ist; s. zu 3¹³ 4³⁸ 15²⁷ 17¹⁸.

3. Wert als Geschichtsquelle.

Der geschichtliche Wert des 4. Evglms ist ein doppelter. Zuerst kommt die Zeit des Evglsten selbst in Betracht, deren religiöse, apologetische und gottesdienstliche Bedürfnisse aus der Beschaffenheit der hier gebotenen Be-

friedigung erhellen. Was dann zweitens die Vergangenheit betrifft, so sind wesentliche Züge der bis dahin durchlaufenen Bahn innerer und äusserer Entwicklung der christl. Sache eben dem Bilde zu entnehmen, welches hier von dem Begründer derselben entworfen wird. Sofern aber dessen persönliche Lebensgeschichte selbst in Betracht kommt, ist im allgemeinen zu beachten, dass der Evglst eben zunächst nur das Christusbild malen will, „wie es in seiner Seele und in der Gemeinde, für welche er schrieb, lebte und wie es nach seiner Absicht in der Gemeinde aller Zeiten als ewige Wahrheit, als Abbild der Gottheit leben sollte“ (W. BRK 70 f.), wobei seine ganze Weltanschauung es mit sich brachte, die Ansprüche auf Geltung als Wirklichkeit nach dem Massstabe der Angemessenheit des Mittels im Verhältnis zum idealen Zweck zu beurteilen (vgl. O. HTZM 97 f.). Es verhält sich damit etwa wie mit den Ergänzungen und Fortsetzungen at. Geschichten in der jüd. Haggada. Wenn ein der Synopse z. T. bewusst widersprechendes (s. zu 3²⁴), weil von ganz anderen Voraussetzungen ausgehendes Schema zuweilen von Zügen des synopt. Pragmatismus durchbrochen wird, welche auch den abweichenden johann. Gang jenem wieder näher bringen (s. zu 4² 10²⁴ 16⁴), so bestätigen solche Erscheinungen nur die Unverwüstlichkeit des synopt. Kerns, auch wenn neben unseren Sntktrn noch verwandte Quellen benützt sein sollten. Ausserdem steht aber, da lange nicht alles Berichtete in der Rechnung mit idealen Grössen aufgeht, noch der Faktor persönlicher Erinnerung in Frage, seien nun als Gewährsmänner der fragliche Jünger, unter dessen Fahne das Werk sich stellen soll (S. 17 f.), und seine Schüler oder aber einzelne Zeugen, welche der Verf. in Palästina antraf, zu betrachten. Einen solchen Fall hebt der Evglst selbst hervor; s. zu 19³⁵. War der ἄλλος μαθητής 18^{15 16} im Hause des Hohepriesters bekannt, so konnte er auch den Namen des hohepriesterlichen Dieners 18¹⁰ und die Tat seines Verwandten 18²⁶ wissen (zu dem galiläischen Zebedaiden passen diese Züge, sowie der 19²⁷ vorausgesetzte Wohnsitz in Jerusalem am wenigsten). Aber auch Notizen wie 11^{49 50 54} oder 19^{21 22} können als sprechende Beispiele für solche in der Muttergemeinde des nachapost. Zeitalters umlaufende Anekdoten gelten. Derartiger Züge gibt es gewiss mancherlei, „wenn sie auch schwer aus der freien Bearbeitung herauszufinden sind“ (Wzs 537). Messianische Hoffnungen können in der Nähe des Täufers erwacht (s. zu 1²¹ den Dissensus der Volksmeinung vom „Propheten“ mit der Theologie des Evglsten), ein Vornehmer des Nachts zu Jesus gekommen sein; der Lanzenstich und der Befund des Grabes können geschichtliche Erinnerungen darstellen. Am zuversichtlichsten unterscheidet man innerhalb des Redematerials solche Züge als sogar geschichtlich wohl orientierter Erinnerung entstammt, welche ebenso synopt. Klang haben, wie sie gewisse erkenntnistheoretische oder spekulative Voraussetzungen des Evglsten durchbrechen. Das klassische Beispiel hierfür bietet 7¹⁷ (S. 16), während die Abschiedsreden doch wohl nur insofern in Betracht kommen, als sie jenen praktisch-ethischen Grundzug erkennen lassen, welcher auch hier dem spekulativen oder mystischen Charakter des Werkes zur wohltuenden Ergänzung dient, vgl. 13¹⁷ 14^{15 21 23} 15¹⁰ (FR 223). Noch grössere Vorsicht und Zurückhaltung ist geboten gegenüber der bestehenden Neigung, auch auf den Hauptkontroverspunkten, welche die Zeitdauer und Oertlichkeit des Wirkens Jesu und den Kalendertag seines Todes betreffen, dem 4. Evglsten Recht zu geben. Denn gerade wenn letzterer in Judäa selbst Nachlese gehalten und die Ueberlieferung, wie sie etwa zwischen den beiden jüd. Kriegen gestaltet war, zu Rate gezogen hat, so zeigen ja schon beide Lc-Schriften

eine Abweichung von dem ältesten Bericht in der Richtung, dass der Schauplatz der christl. Sache möglichst früh und dauernd nach Jerusalem verlegt wird (s. Einl. zu Synopt. I 1 und Mc 16 20). „Es muss betont werden, dass der Evglst auch hier unter dem Druck einer bereits vorhandenen Geschichtsbildung gearbeitet hat“ (O. HTZM 43; Nt Zeitgesch. ² 80), wenn er nämlich im Anschlusse an das lukanische Programm Lc 24 47 Act 1 8 Judäa gleich zum Hauptschauplatz der messianischen Tätigkeit Jesu selbst macht. Er tut hier nur, was er auch sonst tut: einesteils hält er sich, wie gewöhnlich, so auch hier an Lc, anderenteils sieht und legt er die Geschichte der Gemeinde in die Geschichte ihres Stifters hinein (s. S. 3 f.). Für die kürzere Wirkungsperiode spricht aber nicht bloss eine uralte und starke Tradition der Kirche, sondern auch vielleicht das 4. Evglm selbst (s. zu 6 4). Somit scheint eine geschichtstreue Ueberlieferung neben der durch die Snptkr gebotenen doch nur auf einzelne Angaben sich zu erstrecken (O. HTZM 48 98 109). Von um so grösserem Belange wäre es, wenn zu dieser gerade das Datum des Todestages gehören würde (O. HTZM 33—35. JACOBSEN 31; ZwTh 1890 S. 268); s. zu 18 28. Aber die Kalenderfrage bleibt überhaupt das grösste Vexierstück innerhalb der ganzen biblischen Chronologie. Wäre aus sonstigen Gründen der 4. Evglst als ein Zeuge ersten Ranges zu nehmen, so könnte ein solcher weder sich selbst noch seine Leser hinsichtlich eines so wichtigen Datums getäuscht haben, während andererseits ein tatsächlich mit jüd. Brauch und Gesetz so vertrauter Schriftsteller wie Mt schwerlich einen Prozess mit sich anschliessender Urteilstvollstreckung auf den grossen Festtag verlegt haben würde, wofern für ihn nicht Möglichkeit und Wirklichkeit eines solchen Tatbestandes festgestanden hätte. Freilich hat man nicht ohne Grund in der Synopse selbst Andeutungen dafür zu finden geglaubt, dass der Todestag kein Festtag gewesen sein kann (s. zu Mc 15 42), während andererseits die Stiftung des Abendmahls bei Joh zugestandenerweise wider die Geschichte ausgelassen worden ist (s. zu 13 1—20), wie dieselbe auch am leichtesten im Zusammenhang des Passarituals erklärbar ist, also an sich schon gegen den johann. Kalender protestiert. Bei der Erörterung über die geschichtliche Brauchbarkeit der johann. Darstellung wird man schliesslich stets das radikale Urteil gewärtigen müssen: „Ich finde nicht einen Punkt, hinsichtlich dessen unsere Kenntnis vom Leben Jesu durch Joh einen einwandfreien Zuwachs gewänne“ (JÜLICHER 379). Es liegt in der Natur der Sache, dass auf einem so schwankenden Gebiete dem subjektiven Urteil und Geschmack ein nicht unbeträchtlicher Spielraum zu Gebote steht, wie denn auch innerhalb der kritischen Schule selbst die Demarkationslinie zwischen Dichtung und Wahrheit in verschiedener Richtung und Länge gezogen worden ist; vgl. PAUL EWALD 41 f. 50 f. Nur hüte man sich, jeden „anschaulichen Zug“ sofort als ein Symptom von Geschichtlichkeit zu verwerten; vgl. z. B. zu 13 24. Unter allen Umständen wird vielmehr das Schwergewicht des historischen Wertes auf die anfänglich angedeutete Seite fallen. Will man diese die unhistorische nennen, so vergesse man nicht, dass gerade erst durch ihren Ausbau das Christentum selbst eine historische Grösse geworden ist. Gerade die zugkräftigsten, zumal der damaligen griechisch-römischen Welt fasslich und sympathisch entgegenkommenden, Heilsbegriffe hat erst dieses Werk in Fluss gesetzt, und sein Logos-Christus ist der Kristallisationspunkt für die Ausgestaltung einer neuen Weltanschauung, der Ausgangspunkt für die christl. Dogmatik geworden. „Geschichtlich angesehen war es jedenfalls von höchster Wichtigkeit, dass der Johannesevglst es verstand, diese christl. Grundgedanken von der Erlösung und von der

Liebe Gottes in einer nichtjüdischen, dem hellenischen Heidenchristentum zugänglicheren Form darzustellen“ (O. HTZM 90). Schwer zu beantworten ist die Frage, inwieweit dem Evglsten seine eigene Produktion ins Bewusstsein fiel. Im allgemeinen wird man daran erinnern dürfen, dass „die Geschichtsschreibung der Alten überhaupt mehr Reproduktion des Ueberlieferten nach subjektivem Ermessen, als gewissenhafte Berichterstattung“ war (BRANDT, Evangelische Geschichte 1893 S. 48); vgl. J. RÉVILLE 334, LOISY 659 f. 891 f.

4. Zweck des 4. Evangeliums.

Es bleibt noch die Frage zu beantworten, wie ein im Vergleich mit den Synoptikern so ganz anders geartetes Bild vom Leben Jesu, das Verwertung selbständiger, geschichtlich-korrektur Traditionen kaum verrät, überhaupt entstehen konnte. Woher nahm der Verf. den Mut zu seinem Unternehmen? Was bezweckte er damit? „Als überlebte Einseitigkeit ist sicher zu verwerfen die Anschauung, dass Joh als eine philosophische Dichtung veröffentlicht worden wäre von einem asiatischen Theologen, der ebensogut seine Messiasde auch für sich hätte behalten können“ (JÜLICHER 383). „Praktische Nötigungen, nicht etwa schriftstellerische Neigungen, zwangen ihn, zum Schreibrohr zu greifen“ (HTM 186). Diese bestanden aber nicht darin, dass der Evglst sich gedrungen fühlte, die von seinen Vorgängern gebotenen Stoffe zu ergänzen. Schon an der Tatsache, dass eine Reihe synopt. Erzählungen bei Joh wiederkehren, müsste eine solche Ansicht scheitern (LOISY 96 220 374. WREDE 40 68 f. P. W. SCHMIEDEL I 40—45. HTM 166).

Auch den Interessen der Mission kann das jüngste Evgl. nicht dienen wollen (vgl. J. RÉVILLE 326. H. GEBHARDT, D. an d. Heiden gerichtete Missionsrede der Apostel und das Johev., ZntW 1905 S. 236—249. Auch HTM 170), wenigstens nicht in erster Linie. Denn es richtet sich offenbar an bereits Gläubige (ZN II 468 f. 478 529 f. LOISY 93 f. CALM 61. HAUSSEITER, Die Geschichtlichkeit des Johev.s 1903 S. 7. WREDE 66). 20³¹ wird deutlich ausgesprochen, dass eine Stärkung schon vorhandenen Glaubens angestrebt sei. Die christlichen Leser sollen sich in der Ueberzeugung befestigen, dass Jesus der Christus ist, und so eine Steigerung der Seeligkeit erfahren. Auf die Frage, weshalb der Evglst seinem Publikum diesen Dienst gerade in der von ihm gewählten Form leiste, hat man oft erwidert mit dem Hinweis auf die häretische Gnosis, deren Bekämpfung Zweck des Evgl's sei. Schon Irenäus (haer. III 11 i) gab die Erklärung ab: Joannes (vult) per evangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho insemminatus est hominibus, errorem, et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitae. Seine Versicherung hat, so weit sie Cerinth angeht, oftmals Glauben gefunden (zuletzt bei ZN II 543 574. BELSER, Einleitung in d. NT 1901 S. 275. R. SEEBERG, NkZ 1905 S. 55—57 60). Oefter freilich begnügt man sich mit der allgemeiner gehaltenen Aussage, im Evglm sei ein Widerspruch gegen gnostische, doketische Tendenzen zu verspüren (so neuerdings CORSEN, Monarchianische Prologe z. d. 4 Evgl'en = TU XV₁ 1896 S. 128 ff. HILGENFELD, ZwTh 1900 S. 43—61. J. RÉVILLE 54₁ 329. GRILL I 91 100₁ 201 361—384 u. s. PFL II 337 438 f. 450 f. 468 u. s.). Auch P. W. SCHMIEDEL stellt mehrfach einen Gegensatz gegen die Gnostiker fest (I 119 126 127 ff.). Aber zahlreiche Berührungspunkte, die sich daneben bemerklich machen, haben ihn auf die Ansicht geführt, dass sich der Verf. des Evglms „im Uebergang vom Gnostizismus zur Kirchenlehre“ befinde (129 f.). Früher war unter dem Einfluss gewisser Glieder der Tübinger Schule die Neigung nicht selten gewesen, dem Gnostizismus einen grossen Einfluss auf die Gedankenwelt des Evglms

zuzuschreiben. In der Gegenwart hat sie sich bei KREYENBÜHL (Das Evglm der Wahrheit I 1900 II 1905) bis zu der Meinung verdichtet, der Gnostiker MENANDROS von Kapparetaea hätte Joh verfasst. Doch ist seiner Hypothese, so gelehrt und belehrend ihre Durchführung auch sein mag, mit Recht wenig Beifall zu teil geworden (über den „phänomenalen Irrgang“ s. ThLZ 1902 S. 6 ff.; 1906 S. 45 ff. A. MEYER, ThR 1902 S. 324—326; 1906 S. 382—384. PFL, PrM 1901 S. 169—182. CORSEN, GGA 1902 S. 583 ff. SULZE, PrM 1906 S. 23 ff.). Die gelegentliche Verwandtschaft mit gnostischen Gedankengängen, die gar nicht geleugnet werden soll, hat S. 4 5 bereits eine einwandfreie Deutung erfahren. Was aber die Behauptung anlangt, der Evglst triebe Polemik gegen die Gnosis, so muss man darauf erwidern, dass die „Berücksichtigung der Irrlehren keinesfalls eine direkte“ ist (Ws 30). „Es fehlt der polemische Accent“; „in keinem Fall hat die Antithese einen grösseren Einfluss auf die Gestaltung der Erzählung im ganzen gehabt“ (WREDE 59 f.; ähnlich LOISY 95, CALM 64, HTM 170). Deshalb wird „unter das Zeichen des Kampfes gegen die Weltanschauung der Gnostiker niemand das Evglm stellen dürfen“ (JÜLICHER 359). Vgl. HILGENFELD, ZwTh 1904 S. 21—56.

Der Gnosis ist somit keinerlei Einfluss bei der Bestimmung des Zweckes von Joh einzuräumen. Steht es mit der Sekte der Johannesjünger anders? BALDENSPERGER (Der Prolog des 4. Evglms 1898; dazu ThLZ 1899 S. 202 ff. WREDE, GGA 1900 S. 1—26; Charakter 60 ff.) sieht in Joh ein Dokument des Kampfes zwischen den Jesusgläubigen und den Anhängern des Täufers (vgl. auch ZN II 543—545 551). In der Tat ist die Figur des Vorläufers so gezeichnet (1 6—8 15 19 ff. 3 22 ff. 5 33 ff. 10 41), dass sie einer Erklärung bedarf. Alles scheint darauf angelegt, den Täufer zu Gunsten Jesu herabzudrücken. Es kann ihm nicht gründlicher, als es hier geschieht, jede selbständige Bedeutung abgesprochen werden. Er ist nur Wegebereiter des Höheren, weiter nichts. Trotzdem darf man in der Bekämpfung der Täufersekte gewiss nicht den Hauptzweck unseres Evglms erblicken. Weite Partien, wie z. B. die Abschiedsreden, sind so dem Verständnis schlechterdings nicht zu erschliessen (J. RÉVILLE 112. LOISY 94 335 631). Man hat die von BALDENSPERGER vorgeschlagene Zweckbestimmung daher auf die ersten drei Kapitel eingeschränkt (PFL II 346. E. F. SCOTT 84—86; s. zu 3 36). Möglicherweise trifft sie aber selbst für diese nicht zu. Wir wissen nicht, ob der Sekte der Johannesjünger (Act 18 24—19 7) eine so grosse Bedeutung zukam, dass sich die lebhafteste Polemik des Evglsten daraus erklärt (HTM 169). Auch äussert sich das Evglm dem Täufer gegenüber nirgends feindselig, noch nicht einmal geringerschätzig (JÜLICHER 384). Dagegen ist nicht zu bezweifeln, dass sich der Evglst im heftigen Streit mit dem Judentum befindet (s. S. 416 f.). Die folgende Auslegung wird davon fast auf jeder Seite zu handeln haben. „Ein Hauptteil Kp 5—12 ist fast ganz der Schilderung des Kampfes Jesu mit den ungläubigen Juden gewidmet; aber auch durch die übrigen Teile zieht sich die Auseinandersetzung mit diesem Gegner. Nun ist es aber unmöglich, hier, wie die Form es zunächst verlangt, eine Schilderung des wirklichen Kampfes des geschichtlichen Jesus mit seinen jüdischen Zeitgenossen zu finden. Denn es handelt sich hier nicht um die Fragen, die damals zwischen Jesus und seinen Gegnern strittig waren, sondern immer nur um die eine Frage, die zur Zeit des Verfassers zwischen Juden und Christen schwebte: — ob Jesus der Messias, ob er der Sohn Gottes sei, was dagegen einzuwenden ist, was dafür spricht oder „zeugt“, welche Stellung der Sohn neben dem Vater einnimmt u. s. w.“ (HTM 168 f.; vgl. Wzs 524—530. J. RÉVILLE 325 f. LOISY 56. WREDE 42 ff. JÜLICHER 384—386. E. F. SCOTT 70—74). Diesem

das ganze Evglm beherrschenden Gesichtspunkt der Antithese zum Judentum würden sich auch die Aussagen über den Täufer unterordnen lassen. Die Juden könnten Johannes gegen Jesus ausgespielt haben. „Man sagte etwa auf jüdischer Seite, Johannes sei doch ein ganz anderer Mann als Jesus gewesen, er sei viel eher ein Prophet zu nennen; die Taufe habe er gebracht, nicht Jesus, er habe ja auch Jesus selbst getauft, sei folglich der Grössere, Jesus dagegen sei der Taufe bedürftig gewesen, u. dergl.“ (WREDE 64 f.). Auf solche Angriffe gäbe dann das 4. Evglm die Antwort. Diese Ansicht hat den Vorteil, mit geschlossener Einheitlichkeit der polemischen Bestrebungen rechnen zu können (s. zu 3³⁶).

Erster Teil.

Der Prolog 1¹—18. Herkömmlicherweise bezeichnet man so den ganzen Abschnitt, während einzelne nur 1—5 (Rs schon in der „Denkschrift der theol. Gesellschaft zu Strassburg“ 1840 S. 13) als Prolog im engeren Sinn gelten lassen wollen und davon als weiteren Eingang 6—14 unterscheiden (SCHKL, Charakterb. ⁴23; Christusb. 179). Man sieht nämlich in der Erwähnung des Täufers, sei es 6, sei es 15, das Signal zur Eröffnung einer geschichtlichen Darstellung. Aber erst v. 19 tritt diese erwartete Folge wirklich ein, während wenigstens 6 der Täufer schon vor der erst 14 zum Ausdruck gelangenden *σάρκωσις τοῦ λόγου* auftritt. Daher die einen letztere umso sicherer schon 5 vorausgesetzt finden (neuere Exegese), die anderen sie als ein novum erst 14 eintreten lassen und demgemäss im Interesse reinlicher Abgrenzung alle Spuren des bereits menschlichen Daseins 9—13 auszulöschen bestrebt sind (patristische Exegese). Meistens hält man jetzt die Uebergänge zwischen Vorzeit und Gegenwart für fließende, ohne es darum in der Auffassung des Details zur Uebereinstimmung gebracht zu haben. Ueberhaupt zeigt jeder Blick in die Kommentare, dass die Exegese des Prologs sich von jeher der Methode des Ratens bediente: begreiflich genug angesichts der schwankend und unbestimmt gezogenen, aller begrifflichen Präzision entbehrenden Linien, welche hier aus den Regionen der Uebersinnlichkeit nach dem Schauplatze irdischen Geschehens hinführen und unter allen Umständen dartun, wie sehr der Verf. nur mit einer gewissen Anstrengung und auf kurze Zeit der Schwerkraft zu widerstehen vermag, die ihn von der Wolkenhöhe zum Schauplatz seiner Geschichte herabzieht. Am nächsten sind sich die Ausleger wohl gekommen, wenn sie ausser der schon erwähnten, das vorweltliche Sein des Logos und sein allgemeines Verhältnis zu Gott, zur Welt und zur persönlichen Kreatur darstellenden, Gruppe 1—5 (abgegrenzt schon von Kirchenvätern, neuerdings seit LCK), eine zweite in 6—13 und eine dritte in 14—18 unterscheiden. Diese Dreiteilung wird vielfach empfohlen (Ws 61 f. J. RÉVILLE 97 ff. LOISY 151 ff. PFL II 336 340 341. K. MEYER, Der Prolog des Johev. 1902). Doch schlägt man mitunter 14 auch noch zum Vorhergehenden (THM 380 f.) oder beginnt den 3. Teil schon mit 12 und demgemäss den 2. mit 5 (GDT) oder sogar 3 (EW), während wieder andere mit Aufhebung der Dreiteilung 1 (Hort) oder 1 und 2 (OHTZM 154 196 f.) oder 1—5 (GRILL I 90) gegen alles Folgende abgrenzen, ja auch vier Teile unterscheiden (BLDSP 57. CALM 81). Aber auch wo man hinsichtlich der gewöhnlichen Demarkationslinien übereinstimmt, erhebt sich sofort darüber Streit, ob die verschiedenen Kreise in progressivem, geradlinig dem Schlusspunkt 14 zustrebendem Zusammenhang untereinander stehen (gewöhnl. Ausl.), oder ob jeder von ihnen das Ganze des christl. Heils umschreibt (LDT I 251 f. 301 f. 310, nachdem schon KÖSTLIN 102 f. in 1—8 9—13 14—18 parallele Abschnitte gefunden). Während auf der einen Seite behauptet wird, der Evglst habe die wirkliche Erscheinung Jesu zwar vor Augen, aber nur, um von diesem Gegebenen und Näheren aus das Entferntere, den allgemeinen Gegensatz der Prinzipien zu beleuchten und solchergestalt das seinem eigentlichen Boden enthobene Historische in die metaphysische Sphäre hinaufzurücken (BR 98), wird auf der anderen jeder spekulative Gehalt in Abrede gestellt,

I¹ Im Anfang war der Logos, und der Logos war zu Gott hin,

der Prolog rein offenbarungsgeschichtlich erklärt und dem Logos gleich von Anfang an Jesus Christus als Subjekt aller Aussagen des Abschnittes substituiert (LDT. ZN II 538 f. 547 f. K. MEYER). In der Mitte lag die Annahme jäher Uebergänge zwischen oberen und unteren Regionen der Betrachtung (Wzs, JdTh 1859 S. 706 f.; EvG 241 f. 255), woraus als ausgleichende Theorie die Einsicht entsprang, dass der Name Jesu Christi von vornherein erkennbar, zumal seit $\varphi\alpha\iota\nu\sigma\iota$ 15 über dem Prolog schwebte, aber erst zur Enthüllung gelange infolge einer, vom bekannten, aber unbestimmten Logosbegriff dem Konkreten immer näher rückenden Entwicklung (HRK, ZThK II 213—222). Letztlich nahm man seine Zuflucht teils zu Umstellungsversuchen (RITSCHL, StKr 1875 S. 576—582: 1—5 10—13 6—9 14 16—18 15; WAGENMANN, JdTh 1875 S. 441—446: 1—5 9—14 6—8 15), teils zur kritischen Scheidekunst, indem man 1—5 14—18 als ein nachträglich um 6—13 geschlungenes Gewinde metaphysischer Betrachtungen ausschied (VÖLTER, Theol. Studien aus Württemberg 1882 S. 199—207. CHASTAND 153—162). Aber ein solches Verfahren dürfte, um grundsätzlichen zu helfen, nur 6—8 oder gar nur 7 8 (DRÄSEKE, Das Johev b. Celsus, NkZ 1898 S. 139—155) und kaum noch 9 (DELFF, Neue Beitr. 12—14) stehen lassen. Dann aber erschiene der Begriff des Lichtes doch immerhin hereingeschneit, wie auch die ganze Christologie des Evglms, zumal die Präexistenzaussagen (s. Einl. I 3) ohne den Prolog ihres vorbereitenden Verständnisses, gleichsam die ganze Musik des Werkes ihrer Leitmotive entbehren würde. Tatsache ist jedenfalls, dass die Kirche das 4. Evglm niemals ohne den Prolog gekannt, vielmehr in diesem charakteristischen Sondereigentum jederzeit den Vorzug und Wert des Buches gefunden hat, wie sich dies auch in dem, seinem Verf. erteilten, Ehrenprädikat $\epsilon\ \delta\epsilon\sigma\text{-}\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ kundgibt. Andererseits sagt Kaiser Julian (ed. NEUMANN 1880 S. 225) von der christlichen Logoslehre: $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \tau\acute{o}\ \kappa\alpha\kappa\acute{o}\nu\ \epsilon\lambda\alpha\beta\epsilon\ \pi\alpha\rho\alpha\ \text{I}\omega\acute{\alpha}\nu\eta\upsilon\sigma\iota\ \tau\eta\eta\ \alpha\rho\chi\eta\eta$, und für die Richtung, welche die kirchliche Christologie und damit die ganze Dogmatik genommen hat, ist der johanneische Prolog jedenfalls von entscheidender Bedeutung gewesen.

Was im folgenden von dem Helden der evangelischen Geschichte erzählt wird, setzt voraus, dass derselbe ein einzigartiges von allen Mittlern der bisherigen Heilsgeschichte durchaus verschiedenes Wesen ist. Die einfach geschichtliche Betrachtungsweise der Person Jesu als des „Heiligen Gottes“ oder „Gesalbten Gottes“ macht hier einer höheren und umfassenderen Platz, um die geschichtliche Offenbarung Gottes auf ein übergeschichtliches Geheimnis zurückzuführen und aus dem Wesen Gottes selbst heraus zu begründen. Einerseits ist mindestens 1—1 von dem vorgeschichtlichen Sein und Wirken dessen die Rede, welcher dann als Mensch Jesus Christus hiess; andererseits werden schon 6—8 15, woran v. 19 unmittelbar anknüpft, eigentlich geschichtliche Elemente berührt, und zwar betreffen dieselben gerade denjenigen Punkt, welcher bei den Snpktrn die $\alpha\rho\chi\eta\ \epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\omicron\upsilon$ bildet (s. zu Lc 1 4). Aus diesem relativen Anfang wird 1 ein absoluter, sofern die $\alpha\rho\chi\eta$ eine auch noch über Mt und Lc hinausgehende Erweiterung des Rahmens erfährt und mit deutlicher Bezugnahme auf Gen 1—3 ($\epsilon\upsilon\ \alpha\rho\chi\eta$, $\varphi\acute{\omega}\varsigma$, $\sigma\acute{o}\tau\omicron\varsigma$ - $\sigma\kappa\omicron\tau\iota\alpha$, $\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$) zur $\alpha\rho\chi\eta\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\tau\iota\sigma\epsilon\omega\varsigma$, ja wegen 3, zum Anfang in der Ewigkeit (griech. Ausl.) oder wenigstens in der Vorweltlichkeit (17 24) wird. Ohne jene at. Beziehung bringt die Formel $\alpha\pi' \alpha\rho\chi\eta\varsigma$ I Joh 1 1; (vgl. $\text{עֶסֶרָב} = \epsilon\zeta\ \alpha\rho\chi\eta\varsigma$ Jes 40 21) bestimmter den Begriff des uranfänglichen Seins zum Ausdruck. Hier aber, wo die Priorität vor der Welt ausgesagt sein soll (vgl. 17 24), entspricht genau Prv 8 23 $\epsilon\upsilon\ \alpha\rho\chi\eta\ \pi\rho\acute{o}\ \tau\omicron\upsilon\ \tau\eta\eta\ \gamma\eta\eta\ \pi\omicron\upsilon\eta\tau\alpha\iota$: *im Anfange* alles Seins, vor allem Sein *war* (schon da: populär schilderndes $\acute{\eta}\nu$, vgl. HGF,

and the other

also!

the S. Manly and the other for C. S. D. (really into a log?)

und göttlichen Wesens war der Logos. ² Dieser war im Anfang zu Gott hin. ³ Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn ist auch nicht

Evglien 231; nach KR I 398 dagegen die Zeitform der geschichtlichen Erzählung) *der Logos*. Da übrigens an betonter Stelle nicht \acute{o} $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, sondern $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ steht (wie später auch $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\tau\acute{o}\nu$ $\theta\epsilon\acute{o}\nu$ und $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$), so liegt die zu machende Mitteilung nicht etwa darin, dass es einen Logos gibt, sondern sie erfolgt „an solche, die ihn voraussetzen, die aber hören sollen, was er ist“ (HRK, ZThK II 217). Solche Verfolgung des zeitlich Geschehenen bis zurück in seine vorweltlichen Ursprünge dient übrigens nur als Vorbereitung zu dem sofort zu entrollenden Gemälde von dem Wirken des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$ auf einem bestimmten Punkte des Schauplatzes irdischer Geschichte. Dazu eben bildet das weiter ausgreifende Verhältnis des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$ zu Welt und Menschheit überhaupt nur ein wesentlich analog verlaufendes Vorspiel. Eine erste Frage betrifft hier die Beziehung des Logos zu demjenigen Subjekte, welchem sonst Vorweltlichkeit, bzw. Ewigkeit, allein zuzukommen schien, zu Gott. Diese Beziehung ist nun auf keinen Fall als ein feindlich abgekehrtes, ja nicht einmal als ein gleichgültig ruhendes Verhältnis zu fassen, sondern *der Logos war zu Gott hin*. Das die Bezogenheit des Logos auf Gott unter den Gesichtspunkt eines tätigen und lebendigen Gemeinschaftsverkehrs stellende $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ (wie I Joh 1 2, vgl. Mc 9 19 $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$) geht über das, nur räumliches Beisammensein aussagende, sonst parallele $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ $\tau\eta$ $\pi\alpha\tau\rho\acute{\iota}$ 8 38 17 5 (J Sir 1 1 $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\mu\epsilon\tau'$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, Prv 8 27 $\sigma\upsilon\nu\pi\alpha\rho\acute{\eta}\mu\eta\nu$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ 8 30 $\eta\mu\eta\nu$ $\pi\alpha\rho'$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, Sap 9 4 $\pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\theta\rho\omicron\varsigma$) hinaus (so Ws geg. CALM) und ist Voraussetzung für $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ 6 46. Es will also nicht den Logos als „nur eine Relation in der Gottheit selbst“ charakterisieren (KR I 388 393 f. 395 432). Von der Aussage über die intime Beziehung des Logos zu Gott geht der dritte der in ruhigem Fortschritt sich aneinander reihenden Sätze zu dem wichtigsten und abschliessenden Moment über, nämlich zu dem ursprünglichen Wesen des Logos, und weil darauf der Ton liegt, steht $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, wiewohl Prädikat, nachdrücklich, wie 4 24, voran: *und gerade göttlichen Wesens selbst war der Logos*. Wäre $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ artikuliert, so würde teils Versuchung bestehen, es als Subjekt zu fassen, teils würde, bei prädikativer Fassung, das schlechthinige Zusammenfallen beider Begriffe, also das Gegenteil von dem ausgesagt sein, was der Verf. aussprechen wollte. So aber beschränkt sich dieser, jede Ausführung, die über notwendig Gebotenes hinausginge, vermeidend, auf wenige, deutlich in Sicht tretende Striche, um nach diesen drei feierlichen Akkorden das Spiel der Tonverschlingungen beginnen zu lassen mit Wiederaufnahme des mittleren Gedankens, da er ja vom Logos nicht sowohl nach oben zu Gott empor, als vielmehr zur Welt herabführen will, mithin durch den dritten Satz, auf dessen Inhalt übrigens $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ zurückgreift, im natürlichen Fortschritt seiner Gedanken eigentlich gehemmt war. Aus dem ersten Satz aber findet $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ Aufnahme, und wird auf solche Weise der ganze Inhalt von 1 zusammengedrängt in 2 (solchergestalt, als selbst Gottwesen, war der Logos im Anfang zu Gott hin), damit zugleich aber ein Uebergang für die weitere Entwicklung gewonnen. Diese macht uns 3 sofort mit dem wirksamsten Grund der ganzen Unterscheidung von Gott und Logos bekannt, da nur vermöge einer solchen das Dasein sämtlicher endlichen, geschaffenen Wesen ($\acute{\pi}\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, dagegen $\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\pi}\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ in den Sachparallelen I Kor 8 6 Kol 1 16 das Universum) erklärbar erscheint: der schlechthin überweltliche Gott wirkt durch die Mittelursache des Logos, der damit als Offenbarungsorgan und Schöpfungsprinzip gekennzeichnet ist. Entsprechend dem hebr. Parallelismus anti-

eines geworden, was geworden ist. ⁴ In ihm war Leben, und das Le-

theticus wird dieser Gedanke sowohl positiv wie negativ ausgedrückt (s. z. B. 3³⁶), in letzterer Richtung aber zugespitzt durch οὐδὲ ἓν (ne unum quidem, stärker als οὐδέν, aber gewiss kein Seitenblick auf den erst 6 genannten Johannes, wie BLDSP 8 meint). Unter den Dingen, welche überhaupt geworden sind, befindet sich keines, welches nicht durch den Logos geworden wäre. Möglicherweise will der Verf. „gleich von vornherein die gnostische Lehre abweisen, dass die Welt durch eine Mehrheit von untergeordneten Geistermächten (Archonten und Aeonen) geschaffen sei“ (PFL II 337 465. GRILL I 91). So wird man urteilen, wenn man einen stillschweigenden Gegensatz zur Gnosis auch schon in 1¹ θεὸς ᾧν (kein himmlischer Aeon) und wieder in 1¹⁴ σάβῃ ἐγένετο (gegen Doketismus) zu finden vermag (HRK, ZThK II 217 223 228); s. S. 29 und Einl. zu I Joh I 2 II 1. Sofern ἐγένετο nicht = ἐκτίσθη oder ἐκτισται Kol 1¹⁶ (vgl. auch Hbr 1² δι' οὗ ἐποίησεν ὁ θεὸς τοὺς αἰῶνας), scheint der selbst ungewordene, rohe Weltstoff (ὕλη ἀμορφος, ἀσχημάτιστος), die vor der organisierenden Tätigkeit des Logos, also vor dem κόσμος schon vorhanden gewesene, primitive Materie im Reste zu bleiben, jedoch nur als eine zufällig offen gelassene Möglichkeit des Denkens, nicht als Gegenstand einer ausdrücklichen Lehre (gegen SCHLT 83 f.), deren Konsequenzen ja dem Evglisten bei dem Ausdruck καταβολή τοῦ κόσμου 17²⁴ abhanden gekommen sein müssten. Ebenso wenig aber lässt sich die Behauptung erweisen, dass der Verf. hier gerade gegen die Vorstellung von der zeitlosen ὕλη polemisiere (LCK, dW, OLSH, BAEUMLEIN, O. HOLTZMANN 81). Ob ὁ γέγονεν (das nunmehr Vorhandene als ein Gewordenes bezeichnend) als Schluss zu 3 (gewöhnlich; TISCHD, BLASS, WS, WZS, GRILL I 91) oder als Anfang zu 4 zu ziehen ist (LACHM, TREG, W-H, LOISY, CALM), war schon im Altertum streitig. Die zweite Seite der Alternative hat allerdings das rhythmische Ebenmass für sich (LOISY). Sie wird vertreten durch Gnostiker (im Interesse des Aeon ζωή; das Komma steht dann hinter ἐν αὐτῷ) und Manichäer, Eunomianer und Pneumatomachen, freilich auch durch Irenäus, Clem. Al., Orig. u. a., Griechen wie Lateiner. Man sucht diese LA meistens zu verstehen, indem man hinter γέγονεν interpungiert und αὐτῷ auf den Logos bezieht, durch welchen der Kreatur das physische, geistige oder ewige Leben vermittelt werde oder in welchem sie vor der Schöpfung eine ideale Existenz geführt habe (August., Thom. v. Aqu., CALM). Die erstere Deutung fordert hinter ἐν αὐ. ζωή ein ἐστιν (8 D it Valentinianer b. Iren. I 8⁵, LACHM, TREG, TISCHD) statt des ᾧν (Herakleon, Orig., ABC pesch vg) und ist vielleicht der Grund der Verwandlung des Imperf. in das Präs. gewesen (LOISY 157). Bei der gleichen Satz- und Wortabteilung beziehen LOISY (159) und JANNARIS (ZntW 1901 S. 24) das αὐτῷ auf ὁ γέγονεν: in dem was geworden ist (= der Welt), war Leben (= offenbarte sich der Logos), eine Uebersetzung, die weder das ἐν αὐτῷ noch das Wort ζωή richtig auffasst und ebenso wie die vorher aufgeführten abzulehnen ist. Auch die Unterscheidung zwischen solchem, was unmittelbar (δι' αὐτοῦ, nämlich τὰ ἀόρατα im Gegensatz zu τὰ ὁρατά Kol 1¹⁶), was mittelbar (nicht χωρὶς αὐτοῦ) und was in ihm geworden ist (HGF, ZwTh 1889 S. 137), wäre nirgends mehr angedeutet und schon 10 wieder verwischt. Den Schwierigkeiten gegenüber, die aus der Verbindung der Worte ὁ γέγ. mit v. 4 erwachsen, bietet ihre Zuteilung zu v. 3, wie sie im Gegensatz zu den Ketzern seit Chrysostomus allgemein in Aufnahme kam, dem Exegeten Vorteile. In diesem Fall antwortet 4 auf die aus dem Vorigen sich ergebende Frage: wie kann alles durch den Logos geworden, wie kann er Schöpfungsprinzip gewesen

Atle, Z. ut. W. 1909 S. 262-64.
L. Schwartz IV 584 f.

sein? (so PFL II 338 465). Weil infolge seines geschilderten Verhältnisses zu Gott sein Gehalt Leben, anderes Sein hervorbringendes Sein war, διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοήν Act 17 25. Die Erklärung liefert 5 26, wo ζωὴ wie hier artikellos steht. Als Abstraktum wird ζωὴ im ersten Satz ohne Artikel wie I Joh 5 11 eingeführt, um dann, als schon bekannte Grösse, im zweiten Satz mit dem Artikel versehen wieder zu erscheinen: *und das* im Logos vorhandene *Leben war das Licht der Menschen*, die von ihm ausströmende Lebenskraft bewährte sich im Verhältnis zur Menschenwelt speziell als Erleuchtungsmittel; denn „sofern die Menschen Leben vom Logos empfangen, sollten sie an der Gabe den Geber erkennen“ (O. HTZM 82); vgl. τὸ γινώσκειν τοῦ θεοῦ Rm 1 19. So erfüllte sich der Ruf „es werde Licht“, welcher schon II Kor 4 6 eine Erneuerung im Sinne des christl. Verständnisses gefunden hatte; vgl. zu der Verbindung der Begriffe Wort und Licht Gen 1 3, Leben und Licht Ps 36 10 παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς, ἐν τῷ φωτί σου ὁφόμεθα φῶς, zur Sache Philo, De praemiis et poenis 7.

„Licht“ und „Leben“ sind die bedeutendsten unter den wenigen, aber tiefgreifenden Themata, welche im Prolog ein abstraktes Vordasein führen, um dann in den folgenden Christusreden variiert zu werden. Wie der λόγος reichen auch sie nur mit einer ihrer Wurzeln in die at. Theologie zurück. Wie nämlich Trennung von Gott in der biblischen Sprache = „Tod“, so ist schon im AT „Leben“ Gesamtausdruck für alles, was Gott seinen Geschöpfen zu bieten vermag. Was aber die jedesmalige Gegenwart von Lebens sättigung versagt, das wird die messianische Aera reichlich einbringen. Die Gerechten, welche im Himmelreich herrschen sollen, erwachen daher „zu immerwährendem Leben“ Dan 12 2, so dass ζωὴ αἰώνιος zum Inbegriff aller messianischen Segnungen wird. Trotz der im Prolog stattfindenden Anknüpfung des Begriffes an allgemeine Kategorien der Metaphysik behandelt im weiteren Fortgange auch Joh die ζωὴ in diesem Sinn der Fülle aller für die messianische Zeit verheissenen Heilsgüter. Bezogen auf das Dasein des Menschen an und für sich, bedeutet ζωὴ Unauflöslichkeit, aber freilich — und das ist eine grosse Neuerung gegenüber Paulus und den Synoptikern — nicht als Folge, sondern als Voraussetzung der Auferstehung (6 40 ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχη ζωὴν αἰώνιον καὶ ἀναστήσῃ αὐτὸν ἐγὼ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ), s. zu 5 24; bezogen auf das unmittelbare Daseinsgefühl, Seligkeit, volle Befriedigung⁶ (10 10 ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν); auf das sittliche Leben bezogen — die ethischen Qualitäten können von dem joh. Begriff des Lebens nicht ausgeschlossen werden (v. SCHRENCK, Die joh. Anschauung vom Leben 1898 S. 147, wogegen GRILL I 291 1) —, Befähigung zu Gott wohlgefalligem Handeln (12 50 ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐστίν); auf die Erkenntnis bezogen, Erleuchtung (17 3 αὕτη δὲ ἐστίν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκουσιν). Innerhalb der mit Erkenntnisfähigkeit begabten Kreatur wird mithin die ζωὴ zum φῶς. Im AT ist Licht fast immer Bild des Glückes (Ws, Lebrb. 42 f.). So ist auch Gottes Wort ein Licht Ps 119 105 und Israel Licht für die Völkerwelt, s. zu Lc 2 32 Act 13 47. Im Anschlusse daran heissen, sofern sie die Erkenntnis der Wahrheit vermitteln, Mt 5 14–16 die Jünger das „Licht der Welt“. Aber erst in demjenigen Evglm, welches einen so bestimmten Nachdruck auf das Moment der Erkenntnis legt (S. 16), fällt auch dem Licht eine entscheidende Rolle in der Reihe der religiösen Begriffe zu (Ws, bTh § 147 a); s. zu 8 12 12 35. Was diesem Erleuchtungsmittel widersteht, seiner Wirksamkeit eine Schranke setzt, die Macht und der Machtbereich des Satans, erscheint daher als „Nacht“; s. zu 13 30. Von solcher Gegenwirkung einmal abgesehen, lässt sich der Erfolg, welchen der bildende Einfluss des Logos auf den Weltstoff erzielt, nach den beiden Stadien unterscheiden, welche die Begriffe „Leben“ und „Licht“ andeuten. Das im Chaos angeregte Leben drängt zum κόσμος und über diesen hinaus in der bewussten Schöpfung zu Gott hin. Der die unge-

ben war das Licht der Menschen. ⁵ Und das Licht scheint in der Fin-

ordnete Materie organisierende Lebensprozess erreicht im menschlichen Bewusstsein einen Höhepunkt, auf welchem das Licht der Gotteserkenntnis angezündet werden kann und soll. Wir wären somit allerdings „auch in Ansehung des Ethischen auf den allgemeinen kosmischen Zusammenhang der Prinzipien, in welchem Ethisches und Physisches, Freiheit und Notwendigkeit, Geist und Materie noch in ihrer Einheit zusammengefasst sind, als den metaphysischen Hintergrund zurückgewiesen“ (BR 88, vgl. DW-BRK 11. KR I 402), wenn nicht eben eine solche evolutionistische Kontinuität bei einem biblischen Schriftsteller an sich eine Unmöglichkeit und speziell hier durchbrochen würde einerseits durch die Annahme einer positiven Gegenwirkung der „Finsternis“ (s. zu 5), andererseits durch das absolute Wunder, welches aus der Sphäre des Fleisches in diejenige des Geistes versetzt (s. zu 3 6). Vgl. Nt Th II 381 f. 399—401. GRILL I 285—313. E. F. SCOTT 234—264. HTM 226—29.

Die bestimmtere Erklärung zu diesen Aussagen über Leben und Licht folgt 3¹⁹—21 8¹² 9⁵ 12³⁵ 36⁴⁶, wo aber die spezifischen Heilsbegriffe des Evglms die im Prolog angelegten, allgemeinen Grundlinien der Weltanschauung vom kosmischen auf das religiös-ethische Gebiet weiterführen und ihnen eine dem historisch gewordenen Logos entsprechende bestimmtere Gestalt geben. Darum ist es ebenso falsch, schon unsere Aussage auf die Sphäre des christl. Heils zu beschränken (wogegen ἦν spricht), als sie im Gegensatz dazu (mit Ws, GRILL I 93) auf das in der Menschenwelt aufleuchtende, vernünftig-sittliche Bewusstsein (Reflex des Logoslichtes) allein zu beziehen (wogegen 5 spricht). Hat übrigens das artikulierte ζῶν im zweiten Satz als Subjekt das artikellose Subjekt des ersten Satzes wieder aufgenommen, so wird nunmehr 5 das zuvor als Prädikat eingeführte φῶς selbst zum Subjekt. An Stelle des Imperfekts ἦν tritt aber das Präsens φαίνει, vielleicht um anzuzeigen, was das Licht seiner Natur nach tut, vgl. 9 φωτίζει πάντα ἄνθρωπον; wahrscheinlicher ein Beweis dafür, dass der Prolog „bereits immer schon die menschliche Wirksamkeit im Auge hat, aber sie sub specie aeternitatis betrachtet“ (HRK, ZThK II 218). Wenn vollends I Joh 2 8 als Auslegungskanon gelten soll, so ist φαίνει auf die Zeit seit der σάρωσις zu beschränken und muss überdies die σκοτία der unterliegende Teil sein. Aber im Gegensatze hierzu findet die neuere Ausl. im Anschluss an die Lateiner (tenebrae eum non comprehenderunt) in καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν vielmehr nach Analogie von 3¹⁹ Andeutung einer erfolgreichen Gegenwirkung, die von der Finsternis ausgegangen sei: also nicht sowohl Antezipation des Triumphes, als vielmehr erstes Anklingen des tragischen Tones, welcher gleich 10 11 stärker angeschlagen wird und den ganzen Fortgang der Darstellung bis zum Leidenspassa bestimmt (so z. B. KR I 402, PFL II 339, CALM). Und ein solcher Widerstand auf seiten der σκοτία ist wenigstens als versucht auch dann vorausgesetzt, wenn οὐ κατέλ. mit Origenes und den meisten griech. Auslegern nach Analogie von 12³⁵ (vgl. I Th 5 4) gefasst wird: *hat es nicht ergriffen*, d. h. überwältigt, gehemmt, unterdrückt (LANGE, Ws, LOISY, BLDSP 12 2). Aber nur die Bedeutung „überfallen“ ist durch die Parallelen gesichert (s. auch 8 D zu Joh 6 17 und Protev. Jac. 14 1: κατέλαβεν αὐτὸν ἡ νύξ, die Nacht überraschte Joseph), während für καταλαμβάνειν = eine Sache so ergreifen, dass man sie festhält, sich zu eigen macht, der (übrigens auch spezifisch stoische) Sprachgebrauch in JSir 15 17 und Rm 9 30 (κατ. σοφίαν, δικαιοσύνην) zeugt; vgl. auch Phl 3 12 I Kor 9 24. Hier freilich, wo κατέλαβεν seine, das Recht der neueren Auslegung feststellende, Parallele an ἐγνώ 10 und παρέλαβον 11 hat, wäre nach Act 4 13 10 34 Eph 3 18 eigent-

1. 1d. 4¹/₄ (10.50 11)

sternis, und die Finsternis hat es nicht ergriffen. ⁶ Ein Mensch trat

lich das Medium zu erwarten; aber vgl. HGF, Einl. 700. Der hier erstmalig zu Tage tretende Pessimismus hat eine merkwürdige Parallele in der Naturphilosophie des griechischen Denkers Heraklit, welcher sich also aussprach: „Für diesen Logos, obgleich er ewig ist, haben die Menschen kein Verständnis, weder ehe sie von ihm gehört haben noch nachher. Denn obwohl alles diesem Logos gemäss geschieht, gleichen die Menschen doch Unkundigen. Obgleich der Logos gemeinsam ist, leben doch die meisten so, als hätten sie ihre eigene Einsicht“. Vgl. H. DIELS, Herakleitos v. Ephesus, griechisch und deutsch 1901; Fragmente der Vorsokratiker 1903 S. 66. A. AALL, Geschichte der Logosidee I 1896 S. 29.

Strenge Verfolgung dieser Aussagen in der Richtung sowohl ihrer Voraussetzungen wie ihrer Konsequenzen lässt die Grundzüge eines metaphysischen Dualismus erkennen, welcher seine Verwandtschaft mit den Spekulationen der Zeitphilosophie (Plutarch) nicht verleugnen kann. Bedarf es überhaupt eines Logos, um Gott in Beziehung zur Welt zu setzen, so erhellt schon daraus das ungöttliche Wesen der Welt, und wenn 4²⁴ zum Wesen Gottes gehört, Geist zu sein, so werden, um das Verhältnis Gottes zur Welt auszudrücken, die allgemeinsten Gegensätze, welche die Metaphysik der alten Welt ausfindig gemacht hatte, Geist und Materie, aufgeboten werden müssen, s. zu 3⁶. Aber nicht bloss negativ wird dieser Welt etwa ein Mangel an Disposition zugeschrieben, die Einwirkungen des göttlichen Lichtes aufzusaugen und anzueignen, sondern es ist positiv von „Finsternis“ die Rede. Darunter muss, da, wo der Logos als Licht in Betracht kommt, an die Menschenwelt als sein besonderes Gebiet zu denken ist, ein Zustand der Menschenwelt verstanden werden, und zwar nicht etwa bloss derjenige, wie er, abgesehen von der Wirksamkeit des Logos, etwa als dumpfe Bewusstlosigkeit des animalischen Daseins erschiene, sondern aus dem ungöttlichen Wesen der Welt wird ein widergöttliches, weil jenes Erwachen des höheren Bewusstseins, welches unter den Strahlen des Logoslichtes das Natürliche und Normale gewesen wäre, unter den Gegenwirkungen des „Fürsten dieser Welt“ 14³⁰ erliegt, s. zu 8⁴⁴. Woher der „Fürst dieser Welt“ stammt, wie es überhaupt möglich ist, dass die von Gott durch den Logos geschaffene Welt gottfeindliches Wesen zur Schau trägt, darüber freilich hat der Evglst nicht reflektiert. Er ist wohl „von der Tatsache des mannigfachen Bösen in der Welt ausgegangen und hat dieses auf ein einheitliches beherrschendes und bewirkendes Prinzip zurückgeführt, ohne weiter darüber zu grübeln, wie dieses Prinzip in das Ganze einer göttlichen Schöpfung sich einfügen lasse“ (PFL II 457).

Mit 6 werden wir auf rein geschichtlichen Boden versetzt. Der unvermittelte Wechsel ist aber gewiss nicht dadurch motiviert, dass dem johanneischen Prolog das Kindheitsevangeliem zu grunde liegt (RESCH, Das Kindheitsevangeliem 1897 = TU X 5 S. 245). Joh 1 6—8 hat sein synoptisches Gegenstück Mc 1 1—8 und Par., nicht jedoch Luc 1 5—25 57—79. Der Uebergang vom abstrakten Schemen zum ersten Teil des Prologs 1—5 zur Berichterstattung über Tatsächliches, wie nämlich der Logos in der Welt wirksam gewesen, aber von ihr im grossen und ganzen nicht anerkannt worden, für einzelne Gläubige dagegen eine Quelle des Heils gewesen ist 6—13, wird eingeleitet mit ἐγένετο ἀνθρ., nicht = ἦν ἀνθρ. 31 (wo übrigens die gleiche asyndetische Beifügung des Namens), sondern im eigentümlich historischen Sinn = exstitit, wie Mc 14 Lc 15. Eine geschichtliche Erscheinung wird charakterisiert als Gottgesandter: ἀπεσταλμ. wie 3²⁸, also nicht mit ἐγένετο zusammenzunehmen = ἀπεστάλη (CHRYSS). Unter der göttlichen Verordnung dieses Auftretens ist wohl die Mission Mal 3 1²³ (bezw. 45) = Mc 12 Mt

† a im

auf, abgesandt von Gott, mit Namen Johannes. ⁷ Dieser kam zum Zeugnis, um über das Licht zu zeugen, damit alle durch ihn glauben.

⁸ Nicht war jener das Licht, sondern zeugen sollte er über das Licht.

⁹ Das wahrhaftige Licht, das jeden Menschen erleuchtet, war im Begriff,

11 10 14 Lc 7 27 verstanden. Der Nachdruck der Aussage über den Täufer ruht auf 7 ἦλθεν (vom amtlichen Auftreten wie Mt 11 18) εἰς μαρτυρίαν, *zum Zeugnis*, d. h. um die betreffende Tatsache aus eigener Erfahrung und Wissenschaft zu bestätigen. Sei es nun, dass 5 einen Erfolg oder einen Misserfolg des Lichtes konstatierte: jedenfalls war alles geschehen, um es den Menschen nahe zu bringen, zunächst Anmeldung und Bezeugung durch einen Vorläufer. Statt in 6 einen berechneten Kontrast zu 1 zu sehen und 7 Spitzen gegen den Täufer zu finden (BLDSP 4 f.), sollte man anerkennen, dass der Evglst, trotzdem er natürlich die überragende Bedeutung des Logos festhält, mit hoher Ehrerbietung vom Täufer spricht, wenn er ihn einen Gottgesandten und Lichtzeugen nennt. Dem das εἰς μαρτυρ. erklärenden ἵνα ist das zweite ἵνα subordiniert: um den Erfolg eines allseitigen Glaubens seinerseits (δι' αὐτοῦ, was nicht auf das φῶς — Grot., Ew —, sondern auf den Täufer — Ws, LOISY, CALM — geht) herbeizuführen. Nach allem folgenden ist die μαρτυρία περὶ τοῦ φωτός, worin hier die ganze Bedeutung des Täufers aufgeht (LDT), nicht etwa bloss davon zu verstehen, was Licht, was Finsternis sei (= synopt. Busspredigt), sondern von dem, der die persönliche Erscheinung des Lichtes war (= synopt. Prophetenrede, s. zu Mc 1 7 = Lc 3 16). Derselbe Gedanke findet 8 Wiederholung in negativer Form; denn eben darin, dass sie den Herold des Lichtes mit dem Lichte selbst verwechselte, erwies sich unter anderem die Verständnislosigkeit der Welt dem Lichte gegenüber (GDT). Im Rückblick auf Lc 3 15 16 Act 13 25 und im Vorblick auf 15 20 23 26 30 3 28 wird daher dem Täufer sofort seine richtige Stellung angewiesen. Aber nicht steht οὐκ ἐκείνος ἦν, sondern an betonter Stelle bereitet ἦν den Gegensatz von ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ vor: nicht das Licht selbst war er, sondern zeugen sollte er vom Licht wie die gleiche Umschreibung des Imperativs 9 3 13 18 15 25. Was auf solche Weise mit Bezug auf den Täufer verneint war, die konkrete Erscheinung des Logoslichtes, wird 9 nach einer anderen Richtung bejaht: daher der Gegensatz von ἦν zu οὐκ ἦν. *Das wahrhaftige, echte Licht* (s. Einl. II 3 und S. 55 f.) fasste die ältere Ausl. (die Vulgata, deshalb KNABENBAUER 75, auch LTH) als Prädikat, um sodann das wirkliche Prädikat ἐρχόμενον mit πάντα ἄνθρωπον zu verbinden, womit die Aussage zu einer Klage darüber wurde, dass die Menschen erst noch eines Zeugnisses bezüglich desselben Logos bedurft hätten, der doch einem jeglichen von ihnen von jeher so nahe gewesen war. Aber unserem Satze müsste erst in willkürlicher Weise sein von dem Subjekt 8 verschiedenes Subjekt (nämlich das Licht, davon im Vorigen die Rede gewesen) aufgezwungen werden. Gerade weil der beabsichtigte Gegensatz zu οὐκ ἦν 8 ein an die Spitze tretendes ἦν, dann aber auch sofortige Nennung des Subjekts nötig macht, dieses aber durch den Relativsatz näher zu bestimmen und in seiner Einheit mit dem 4 5 vorkommenden Licht zu erweisen war, treten die beiden Momente des Prädikatsbegriffes räumlich auseinander: ἦν ἐρχόμενον. Ebenso ist, um den Begriff des Dauernden auszudrücken, die Kopula aus dem Verbum herausgesetzt 1 28 11 1 18 18 25, vgl. auch II Kor 5 19 Lc 24 32 und besonders Dan 7 13 Theod. ἐρχόμενος (ἦν ist textkritisch fraglich) = LXX ἦρχετο. Doch steht in unserem Falle das periphrastische Imperfekt nicht einfach statt ἦρχετο oder ἦλθεν, sondern ist

Idem. 1870

und 1871

Klass 1

10 auf Schwartz IV 532, d. moderne Philologie im Gegensatz
mit den jüngeren alten Philologie (F. Kretzschmar).

in die Welt zu kommen. ¹⁰ Er war in der Welt, und die Welt ist durch

mit Bedacht und Absicht gewählt. BLDSP 10 gewinnt auch hier wieder für den λόγος einen Vorzug vor Johannes, indem er als Sinn ermittelt, dass jener lange vor diesem — nämlich seit der Schöpfung — ein in die Welt Kommender war. Richtiger übersetzt man: *war im Begriffe zu kommen*, entweder und wahrscheinlicher = kam eben damals, als der Täufer zeugte (Ws, GRILL I 96. PFL II 340), oder etwa auch = venturum erat (LDT), wie der Messias ὁ ἐρχόμενος (Mt 11 3 Luc 7 19) heisst; vgl. Wzs: „Das wahrhaftige Licht war: der da kommen sollte in die Welt“. Jedenfalls steht ἐρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον immer von seinem Auftreten auf irdischem Schauplatz, in der Menschenwelt, nicht aber von der menschlichen Geburt, die vielmehr selbständig daneben auftritt 18 37 γεγέννημαι καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον. Anstatt φαίνει 5 steht φωτίζει, womit nicht bloss das φῶς τῶν ἀνθρώπων 4 erläutert, sondern zugleich die Berechtigung, den Logos als solches einzuführen, auf etymologischem Wege begründet wird: *es erleuchtet jeden Menschen*, der überhaupt erleuchtet wird (LDT). Bereitet demnach die Aussage die 14 erreichte Spitze der σάρκωσις bereits vor, so scheint letztere ¹⁰ sogar schon vorausgesetzt; nicht bloss im Begriffe einzutreten, sondern bereits anwesend, historisch gegenwärtig war der, unvermerkt als Subjekt an die Stelle von φῶς tretende, Logos in der Welt: Fortschritt von εἰς τὸν κόσμον zu ἐν τῷ κόσμῳ. So seit MALDONATUS wenigstens teilweise die neuere Ausl. (pW. MR. Ws. ASTIÉ. HRK, ZTHK II 219. GRILL I 96. LOISY), während die gesamte ältere (neuerdings BLDSP 10, CALM) auch hier den λόγος ἄσαρκος findet, was durch die Wiederaufnahme des Gedanken von 3 und bei der allgemeinen kosmischen Bedeutung auch des folgenden Satzes allerdings naheliegend, auch an sich möglich ist, ohne dass darum ἦν anders als zuvor, etwa plusquamperfektisch (O. HTZM), zu fassen wäre; denn zu einem wirklichen Auftreten in der Welt war es auch 9 noch nicht gekommen: als die Bezogenheit Gottes auf die Welt, die Offenbarungsseite in Gott darstellend, ist er in der Welt stets gegenwärtig (BG-CRUS, LANGE, SCHZ, GDT). Einer solchen Immanenz des Logos in seinen Wirkungen entspricht Kol 1 17, und dem Gedanken, dass die Welt ihn nicht als Lichtspender erkannte, wiewohl sie als Kreatur in notwendiger Beziehung von Haus aus zu ihm steht, Rm 1 19—21. Unter allen Umständen tritt nunmehr der Logos als Subjekt an die Stelle des Lichtes, wie schon aus dem Verhältnisse des zweiten Satzes zu 3, mit Sicherheit aber aus dem αὐτόν des dritten Satzes hervorgeht (Ws, LOISY). Ob die wiederholte Versicherung, dass die Welt durch Vermittlung des Logos geschaffen sei, Polemik gegen „dualistische Lehren vom Demiurgen und von den ἄγγελοι κοσμοποιοί“ (GRILL I 374) bedeutet, bleibt zweifelhaft; s. S. 34. Der hebräischartigen Satzbildung, die vielfach im Evglm herrscht, zufolge, aber darum keineswegs etwa in ungrichischer Weise, steht καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω den beiden vorhergehenden Sätzen koordiniert, wiewohl diese mit ihrem indifferenten Begriff von κόσμος (= Inbegriff alles Geschaffenen, die durch die schöpferische Tätigkeit des Logos geordnete Welt, wie 16 21 28 17 5 24 18 37) einen gemeinsamen Gegensatz zum dritten bilden, wo der an Stelle der σκοτία 5 tretende κόσμος die sich gegen die höchste Offenbarung des Guten in Ungehorsam und Unglauben verschliessende Kreatur ist: s. zu 5; vgl. RITSCHL II 3 244. Jenes scheinbar so gleichgültig zweimal angereicherte καὶ verstärkt somit nur den sachlichen Kontrast (LDT). Besonders bei Joh, aber auch sonst (z. B. Mc 12 12 = Lc 20 19) verbindet καὶ in dieser Weise adversative Glieder, ohne dass es darum seine Bedeutung änderte und etwa mit „und

ihn geworden, und die Welt hat ihn nicht erkannt. ¹¹ Er kam in sein Eigentum, und die ihm Gehörigen nahmen ihn nicht an. ¹² Soviele ihn aber annahmen, denen gab er Vollmacht, Gottes Kinder zu werden —

doch“ zu übersetzen wäre. Uebrigens erschöpft das Wort κόσμος, ein von dem Evglsten sehr vielfach angewandter Ausdruck (CALM 105), seinen Inhalt nicht in den beiden oben angeführten Bedeutungen: Inbegriff des Geschaffenen und verstockte Kreatur. Die Mitte zwischen beiden hält es, wenn κόσμος im Sinne von Menschenwelt (s. zu 1 9) oder des irdischen Getriebes in seiner Nichtigkeit (s. zu 7 4—7) gebraucht wird (NtTh II 467 1, CALM 105 f.). Der schon bisher bemerkbare Gegensatz einer universell metaphysischen und einer speziell heilsgeschichtlichen Auffassung des Prologs wird schon von griech. Ausl. zu 11 notiert, sofern die eine Richtung τὰ ἴδια (vgl. 19 27) von der persönlichen Kreatur, von der Menschenwelt, die andere vom jüd. Volke versteht. Für letztere Deutung macht man mit grossem Schein geltend, dass im anderen Falle schon der dritte Satz 10 den Gedanken von 11 antezipieren, es mithin an jeder Steigerung fehlen würde. Eine solche, nämlich einen Uebergang vom Allgemeinen zum Konkreten, bietet der Gedanke: er war nicht bloss in der Welt überhaupt, sondern kam noch insonderheit in sein Eigentum, freilich ohne hier einem besseren Schicksal zu begegnen. Dann wäre οὐ παρέλαβον die johanneische Zusammenfassung von Mt 23 34—38 = Lc 11 49—51 13 34 35 Rm 10 21, die pathetische Klimax somit durch die Anschauung bedingt, dass innerhalb der Menschenwelt (= ὁ κόσμος) Israel denjenigen Teil bildet, welcher unter die besondere Aufsicht des, nunmehr als jüd. Messias auftretenden, Logos gestellt war; daher *Eigentum* nach Ex 19 5 Dtn 7 6 Ps 135 4 Jes 31 9 Mal 3 1; vgl. auch die σοφία τοῦ θεοῦ JSir 24 7—12 Lc 11 49. Somit käme hier die nationale Form zum Ausdruck, welche die Wirksamkeit des Logos annahm, und wodurch dieselbe für die Juden, in deren Mitte allein das Heil auf positive Weise vorbereitet worden ist (4 9 22), besonders verständlich und anziehend werden musste (pW, Ws und die meisten, neuerdings HRK, ZThK II 220. BUGGE. A. RÉVILLE I 340. J. RÉVILLE 100). Andererseits ist im ganzen Zusammenhange seither von den Juden noch nicht die Rede gewesen, und nach 10 kann unter dem Eigentum des Logos nur die von ihm geschaffene Menschenwelt verstanden sein (vgl. Justin. Ap. I 46: τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προσηγνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε. καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοὶ εἰσι, καὶ ἄθεοι ἐνομίσθησαν. I 28: καὶ τὴν ἀρχὴν νοερὸν καὶ δυνάμενον αἰρεῖσθαι τὰ ληθῆ καὶ εὖ πράττειν τὸ γένος τὸ ἀνθρώπινον πεποίηκεν, ὥστ' ἀναπολόγητον εἶναι τοῖς πᾶσιν ἀνθρώποις παρὰ τῷ θεῷ· λογικοὶ γὰρ καὶ θεωρητικοὶ γεγέννηται. Vgl. NtTh II 358 f.); eben in der Geltendmachung dieses Gesichtspunktes besteht der Fortschritt (Rs. Km I 109. Wzs, EvG 241; ApZt 2520. KR I 407 f. LOISY 173. GRILL I 97 374). Kann man daran zweifeln, ob unter dem Eigentum die Menschheit oder das Volk Israel verstanden ist (PFL II 340), so muss jedenfalls die auf letzterer Voraussetzung ruhende Meinung, als bezöge sich v. 11 auf die vorchristliche Offenbarung des Logos in Israel durch die alttestamentlichen Frommen (BLDSP 13 ff., CALM 107 ff.), abgewiesen werden. Das ἦλθεν weist auf ein einmaliges Kommen, ein bestimmtes geschichtliches Faktum hin (vgl. 7). Als er kam, *nahmen* die Menschen *ihn nicht* als denjenigen, dessen Eigentum sie sind, *an*. Aber solchem Schatten wird 12 mit freudiger Anerkennung die Lichtseite gegenübergestellt. Die Unbegreiflichkeit der Nichtannahme des Logos tritt erst dann ganz hervor, wenn man die glänzenden

gung auf Gott pflichtet in: am nicht auf; / v. Zerst. d. Rosette
keld, Hell-röm. Keltus 76.77; ein äg. Stein ist oben / oben, d. drei. pho-
trois (76.16 77.10.11), in der Helios (76.7).

den an seinen Namen Gläubigen — ¹³ die nicht aus Blut und nicht aus Fleischeswillen und nicht aus Manneswillen sondern aus Gott gezeugt

Folgen daneben hält, welche seine Aufnahme bei denjenigen, die sich dazu entschlössen konnten, nach sich zog. Zählen kann man sie freilich: ὅσοι. Aber sie treten eben damit auch aus der grossen Masse des κόσμος gleichsam erst als Persönlichkeiten heraus (WAHLE). Der Relativsatz steht übrigens wie sonst ein, mit Nachdruck an die Spitze des Satzes tretender, absoluter Nominativ. Mit Bezug auf Israel umschreibt er etwa das paulinische λείμμα Rm 9 27 11 5, ist aber keineswegs darauf zu beschränken, vgl. vielmehr 10 16 11 52 und Justin. Ap. I 46 οἱ δὲ μετὰ λόγου βιώσαντες καὶ βιοῦντες (s. S. 40). Damit erledigen sich die Deutungen auf die Gottesknechte des alten Bundes (BLDSP) oder gar auf die Persönlichkeiten der Kindheitsgeschichte: Elisabeth, Zacharias, die Hirten, Simeon, Hanna, die Magier, Maria (RESCH, Kindhtsev. 247 f.). Den Empfänglichen also gab er ἐξουσία, nicht δόναμις. Denn letzteres ist ein Vermögen, welches in der eigenen Natur des betr. Dinges liegt (Fähigkeit), ersteres ein solches, welches auf dem Verhalten dieses Dinges zu einem anderen beruht, ein empfangenes, übertragenes, also sowohl Anrecht und Befugnis als Ermächtigung und Machtvollkommenheit, wie 5 27 10 18 17 2. LTH: „Uns ist das treffliche Recht zugesprochen, dass wir einen lieben Vater im Himmel haben“. Insofern findet Anklang an die paul. adoptio Rm 8 15 Gal 4 5 statt; den im übrigen mehr mystischen als juristischen Begriff des τέκνον (nicht υἱός, wie bei Pls) θεοῦ erklärt erst ¹³, während hier πιστεύουσιν das λαμβάνειν (auch παραλαμβάνειν ¹¹ und γινώσκειν ¹⁰) nach seiner Folge erklären soll: in der Glaubensleistung liegt nämlich (paulinisch, vgl. Gal 3 26) die subjektive Bedingung jenes Anrechtes deswegen, weil die habituelle Beschaffenheit des Gläubigseins (vgl. Präsens, über den Moment des ἔλαβον hinausweisend) Folge des Aktes ἔλαβον ist. Und zwar glauben muss man an (πιστεύειν εἰς τινα johanneisch, dagegen s. zu Mt 18 6) den Namen: ὄνομα bedeutet den spezifischen Charakter einer Person, wie er sich nach aussen darstellt, das, was einer ausgesprochenermassen ist. Der Name gilt gleichsam als Aushängeschild und Fahne, wodurch sein Träger sich und seine Bedeutung kenntlich macht; so hier als Inbegriff aller charakteristischen Qualitäten, welche dem Inhaber des Namens zukommen: quippe qui credant esse eum id ipsum, quod nomen declarat. Dabei ist nach 20 31 wohl zu denken an den Sohnesnamen (Ws). Erscheint eine solche Antezipation unzulässig, so wäre das in Rede stehende πιστεύειν „das Vertrauen, dass dieser Logosname die Wahrheit über ihn aussagt, dass die unter dieser Stempelmarke ausgegebene Offenbarung rechte Gottesoffenbarung ist“ (O. HTZM 197). Das ¹³ folgende οἱ schliesst sich formaliter an πιστεύοντες an; dies würde, da ἐγεννήθησαν im Vergleich mit πιστεύουσιν auf Vergangenheit weist, allerdings den Sinn ergeben, „dass die Gläubigen durch Christus nur werden, was sie an sich, in dem Grunde ihres Wesens schon sind“ (HGF, Lehrbegriff 152 f.; Glossolalie 80 f.; Evgl. 233 297; Urchristentum 118 f.; Einleitung 726. O. HTZM, ZThK 1891 S. 421). Zu dieser Erklärung stimmen 8 47 10 4 I Joh 3 9 5 1; aber es wäre οὔτινες zu erwarten: die ja schon zuvor und an sich aus Gott gezeugt waren (NtTh II 471 f. 486 f.). Das maskulinische Relativ geht wohl vermöge einer constructio κατά σύνεσιν wie II Joh 1 (τοῖς τέκνοις οὗς) und Sap 3 16 17 (τέκνα—μακρόβιοι) auf die τέκνα θεοῦ, die paul. υἱοὶ θεοῦ, zurück (Ws, GDT, LOISY), so dass die Zeugung Folge der empfänglichen Annahme und des Glaubens und der Gedanke einer Wiedergeburt ausgesprochen ist. Endlich hat man unsere Stelle auch dahin

sind. ¹⁴ Und der Logos wurde Fleisch und zeltete unter uns, und wir

interpretiert, dass die Zeugung aus Gott mit der Entstehung des Glaubens zeitlich zusammenfalle, der Glaube also eben das durch göttliche Wirkung im Menschen hervorgebrachte höhere Leben sei (RS, BSCHLG, ROTHE, PFL II 494). Der hier erstmalig auftretende Begriff der Gotteskindschaft wird um seiner Wichtigkeit willen durch eine genetische Erklärung und zugleich durch sofort hervorgehobenen Gegensatz zur natürlichen Entstehungsweise (3 3) sicher gestellt. Daher ἐκ, das kausale Prinzip bezeichnend und bei der Zeugung gewöhnlich, Mt 1 3 5 16 18 Gal 4 4 Rm 9 10. Das negative Moment besteht aus den drei koordinierten Begriffen (οὐδέ, nicht οὐτε) αἷμα = Träger und Sitz des durch die Zeugung fortgepflanzten animalischen Lebens (Act 15 20 Hen 15 4; der Plural — syr cur hat den Sing. — erklärt sich schwerlich aus der Vermischung beider Geschlechter, BLDSP 24 3, sondern bezeichnet den Stoff als Inbegriff seiner Bestandteile; vgl. σάρκες [Apk 17 16 19 18 21 Jak 5 3], θέλημα σαρκός = seelisch vermittelter Geschlechtstrieb, verwandt mit der paul. ἐπιθυμία, endlich θέλημα ἀνδρός = Erzeugungswille, an sich dasselbe, aber die männliche Initiative noch besonders hervorhebend, weil bei dem Prozesse des ἀνὼθεν γεννηθῆναι 3 3 Gott als ἀναγεννήσας I Pt 1 3 23 (so auch I Joh 2 29 3 9 4 7 5 1 4 18) Gegenbild des Mannes ist: also Fortschritt vom Stoff zum Naturtrieb und zum persönlichen Tun. Die vorkanonische LA ὅς ἐκγεννήθη im cod. Veron., bei Justin (?), Irenäus, Tertullian, Ambrosius, Augustinus wird vertreten von RESCH (Kindtsev. 88 250; Paralleltex te zu Joh 57 ff.), BLASS (Philology of the gospels 1898 S. 234 f.; Notwendigkeit und Wert der Textkritik d. NTs 1901 S. 23; Ev. sec. Joh S. XII), LOISY (177 ff. 182 f.), bekämpft dagegen von der weitüberwiegenden Menge der Textkritiker und Exegeten (z. B. Ws, Wzs, ZN II 507 521, KR I 435, BLDSP 27 ff., J. RÉVILLE, CALM). Sie hebt über die oben besprochene Schwierigkeit der Verbindung von οἷ, ebenso über die beanstandete (LOISY 175, während KR I 46 409 f. 415 522 hier gerade Absicht findet) Tatsache, dass von den τέκνα vor dem υἱός geredet würde, hinweg und passt in den Zusammenhang. Aber handschriftliche Bezeugung fehlt fast gänzlich und, wie aus dem Sing. der Plur. werden konnte, bleibt unerklärt. Dass die Möglichkeit, das ὅς ἐγενν. in gnostischem Sinne auszubeuten, die Textänderung bewirkt hätte (LOISY 182), reimt sich schlecht zu der Tatsache, dass die Valentinianer den Plural gelesen haben. Unter keinen Umständen darf man unserem Vers (was ZN II 507 521 537, CALM sogar bei der üblichen Lesart wollen) eine Beziehung auf die vaterlose Erzeugung Jesu entnehmen. Denn das, was der Evgelst hier im Auge hat, ist nicht nur ohne Zutun des ἀνὴρ sondern mit Ausschluss überhaupt jeder menschlichen Mitwirkung ins Leben getreten (LOISY 177 180). Das stimmt aber keineswegs zu den sonstigen Voraussetzungen des Evglsten bezüglich des irdischen Ursprungs des Messias, s. zu 7 28.

Der dritte Teil des Prologs 14—18 zeigt, wenn die geschichtliche Erscheinung und Wirksamkeit des Logos schon 10—13 vorausgesetzt war, wie es zu den oben beschriebenen, beseligenden Wirkungen gekommen ist (so HRK, ZThK II 221, GRILL I 100: καὶ = und zwar); andernfalls aber, wie solcherlei Wirkungen sicher gestellt und eine über alles bisherige Mass hinausgehende, absolute Gottesoffenbarung erreicht wurde. Nur im letzteren Falle bildet es eine Epoche in der Darstellung des Prologs, wenn mit einem einfach fortführenden (Ws), dabei aber freilich die Hauptsache bringenden (LDT) καὶ 14 die grosse Tatsache, die im Hintergrunde der perspektivischen An-

L Santa 19 Hs 17.12

L Falses Comm.

schaute seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie eines Einzigerzeugten

lage des Prologs steht, auf einen deutlichen und bezeichnenden Ausdruck gebracht wird. Nicht bloss „im Begriff zu kommen“ wie 9 war er, nicht bloss „kam er“ im Sinne von 11, sondern er „kam im Fleisch“ I Joh 4 2 II Joh 7, oder *wurde Fleisch*. Nun bezeichnet σάρξ wie bei Pls die Materie in der eigentümlichen Organisation, wie sie die animalisch lebendige ist, mit ausdrücklichem Einschluss dieses ihr entstammenden animalischen Lebens, d. h. der ψυχή. Also ist, der von Haus aus θεός¹ und daher πνεῦμα 4 24 war, in eine zu dieser Daseinsform gegensätzlich sich verhaltende übergegangen; er wurde, was er vorher nicht war, ohne deshalb freilich aufzuhören, Logos zu sein (LOISY 186, GRILL I 333 gegen ZN II 548 f., der das Logoswerden mit dem Fleischwerden zusammenfallend denkt: dieses Wort ist so von Gott in die Welt ausgegangen, dass es als Fleisch erschien); vgl. Justin. Ap. I 5 αὐτὸς ὁ λόγος μορφωθείς καὶ ἄνθρωπος γινόμενος 63 πρότερον λόγος ὢν. Clem. II Kor 9 5 ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ. Dies die johann. Form des Gedankens II Kor 8 9 Phl 2 6—8 Hbr 2 14. Eben weil es auf Hervorhebung eines derartigen gegensätzlichen Verhältnisses ankam, steht σάρξ, nicht ἄνθρωπος. Man braucht daher in der Wendung σάρξ ἐγένετο keine antidoketische Tendenz zu vermuten (wie zuletzt GRILL I 100 1. ab T. m. 1. PFL II 468) und ebensowenig darin eine Abwehr des unberechtigten Vorwurfs des Doketismus zu finden, den Ignatius u. a. gegen die Gnostiker gerichtet hätten (KR I 417). Dass das materiell organisierte Wesen, unter dessen Form der Logos auf Erden lebte, ein Mensch war, versteht sich lediglich von selbst, 5 27 8 40. Die Notwendigkeit der Fleischwerdung ist dadurch gegeben, dass der Logos nur so das Leben aus Gott mit derartiger Klarheit zur Anschauung bringen konnte, wie es für die in der Finsternis befangene Menschheit nötig war (GRILL I 100). Wie sich der Evglst aber den Uebergang des Logos aus der himmlischen in die irdisch-menschliche Existenzweise vorgestellt haben mag, das ist eine Frage, auf die wir keine Antwort erhalten (E. F. SCOTT 160 f.). Vielfach vermutet man, dass „Johannes unter der Herabkunft des Geistes auf Jesum bei der Taufe eben dasselbe verstanden habe, was er vorher als das Fleischwerden des Logos in Jesu bezeichnet hat“ (VOLKMAR. HGF, Ev u. Br Joh 254 f. J. RÉVILLE 255 f. PFL II 468—472. LOISY 181 228 ff.). Aber einmal ist 1 32 f. nicht die Rede vom Herabkommen des Logos, sondern von dem des Geistes, wie auch 3 34 eine Begabung Christi mit dem Geiste voraussetzt. Sodann bedeutet im 4. Evglm das Herabkommen der Taube auf Jesus keinen das Wesen Jesu verändernden Vorgang, sondern ein Zeichen Gottes an den Täufer. Weiter entspricht der Wortlaut: der Logos wurde Fleisch genauer, wenn sich der Logos schon mit dem werdenden Fleischesleib verbindet. Und endlich ist es wenig wahrscheinlich, dass der 4. Evglst eine Entwicklung von Jahrzehnten zwischen der Geburt Jesu und der Fleischwerdung des Logos angenommen hätte (GRILL I 335. A. MEYER, ThR 1904 S. 528). Das σκήνωμα (II Pt 1 13, σκηνός II Kor 5 14), welches der Logos, indem er Fleisch wurde, auf Erden aufschlug, erinnert an die symbolische Wohnstätte des Bundesgottes in der σκηνή (an die Stelle der Stiftshütte tritt 2 19 der Tempel) und entspricht nicht bloss den Verheissungen vom Wohnen Gottes unter seinem Volke Ex 25 8 29 45 46 Lev 26 11 Ez 37 27 43 9 Jo 4 17 (bzw. 3 22) Hag 2 9 Sach 2 10 Apk 7 15 21 3, sondern erinnert auch speziell an die der σοφία gegebene Weisung JSir 24 8 ἐν Ἰακώβ κατασκήνωσον und an die jüd. Vorstellung von der מִשְׁכָּן (von מִשָּׁה = σκηνοῦν schon nach dem Gleichklang

der drei Radikalen), welche den zwischen den Cherubim auf der Bundeslade schwebenden Lichtglanz, d. h. die sofort erwähnte δόξα (Ex 24 17 40 34 35 Act 7 2 II Kor 3 7—11 Rm 9 4 Apk 15 8) als Erscheinungsform Gottes vertritt. Es wäre dies also die Erfüllung des Wunsches Ps 42 3 nach der Reproduktion des Targums: Wann kann ich hineingehen und sehen den Glanz der Schechina Gottes? *Er zeltete unter uns*, schlug seine Hütte auf, fand ein vorübergehendes Heim in unsrer Mitte, in Gemeinschaft der Gotteskinder 12, der Begnadigten 16, also tatsächlich der Christenheit überhaupt (J. RÉVILLE 101), wie das gleichfalls den Verf. mit seinen Lesern zusammenschliessende ἐν ᾧ Lc 1 1 (HGF, Evglm 340 f. GRILL I 101), wogegen die gewöhnliche Auffassung lieber an den Kreis, in welchem der historische Jesus weilte (LDT), oder an die Jünger (KL), oder an beides zugleich (CALM 123 f.: ἐν ᾧ geht auf die Zeitgenossen Jesu, das Wir in ἐθεασ. auf die Jünger), ja geradezu an die zwölf Apostel (THOL, ZN II 469) denkt, weil ἐθεασάμεθα streng nach I Joh 1 1—3 = ὁρᾶν verstanden werden müsse. Man geht sogar noch weiter und entnimmt dem Plural, dass der Verf. im Auftrag oder Einverständnis eines grösseren Apostel- und Zeugenkreises geschrieben habe (O. WUTTIG, D. joh. Evglm. u. s. Abfassungszeit 1897 S. 106). Aber an sich bezeichnet das Verbum ein Anschauen mit der Tendenz auf Erfassung der Bedeutung einer Sache (intueri, contemplari, KR I 154 166 421 f. HRK, Chron. I 676. v. SODEN, Urchr. LG 219 f.). Das Objekt heisst δόξα, in LXX = כְּבוֹד, der als Gewand, Symbol und Organ des an sich unsichtbaren Gottes geltende Lichtglanz, das Zeichen seiner wirksamen Gegenwart. Eine alexandrinische Parallele zu unserem Vers (Philo, de monarch. I 6) lässt Moses nach Ex 33 18 nicht Gottes Angesicht sondern τὴν περὶ αὐτὸν δόξαν θεάσασθαι. Vgl. SIEGFRIED, Philo von Alexandrien 1875 S. 318. Wie das vierte Evangelium, so spricht auch die es an Alter übertreffende christliche Literatur von der Herrlichkeit des Herrn. Nach der synoptischen Tradition freilich bricht sie vor der Auferstehung und Erhöhung des Messias nur einmal hervor, in der Verklärungsszene (Lc 9 32: εἶδαν τὴν δόξαν αὐτοῦ). Erst mit dem Tode Jesu ist sie sein eigentliches Element geworden (Lc 24 26) und erst bei seiner Wiederkunft wird sie allgemein sichtbar (Lc 21 27). Auch bei Paulus charakterisiert der Lichtglanz den Verklärten. Auf dem Antlitz des erhöhten Christus erscheint für die Gläubigen die Herrlichkeit Gottes (II Kor 3 18 4 6 vgl. I Tim 3 16). Bei Joh dagegen ist aus der Zukunft schon Gegenwart geworden (vgl. Hebr 1 3). Er stellt die Geschichte Jesu so dar, dass überall der Glanz der göttlichen Herrlichkeit auch durch die irdische Hülle hervorbricht (J. WEISS, Die Nachfolge Christi 1895 S. 45). Wenn wir nach dem Wesen der δόξα fragen, so wird die vom Logos ausstrahlende Herrlichkeit 1 17 zwar auf die Grössen Gnade und Wahrheit gebracht, und der Begriff des δοξάζεσθαι erfährt eine gleiche Wendung, indem Christus durch innere Hoheit, Seelenruhe und Siegeskraft bereits verklärt erscheint, noch ehe die wirkliche Erhöhung erfolgt. Aber damit ist der Inhalt nicht erschöpfend beschrieben. Ohne Zweifel umfasst der Evangelist mit dem Ausdruck auch den „übernatürlichen Glanz der Wundererscheinung Jesu“ (WREDE, Charakter 2. Ws; vgl. 2 11), wie er sich offenbart „dans les miracles, l'enseignement, la mort et la résurrection du Christ“ (LOISY 188). Vgl. NtTh II 451—458. An der δόξα nehmen sonst Engel (Lc 2 9 Apk 18 1), Seligē (Lc 9 31), himmlische Leiblichkeiten (I Kor 15 40), überhaupt alles, was mit Gott in realer Gemeinschaft oder Beziehung steht, teil. Die am fleischgewordenen Logos wahrzunehmende δόξα war aber etwas von alledem Verschiedenes. Der Eindruck, welchen man von ihr gewann, war so spezifischer

$\frac{14}{13}$ f. d.

Sten... 1. ystet... : 10. 12. 98.

hill!!

Le 9^{es} allans

Licht vom Ozean 85 f.

2, in Lxx (Man, Gram. Lxx in.)

Natur, dass man sie für nichts Geringeres halten konnte, als eine solche, *wie sie* (über $\omega\varsigma$ s. zu 7 10) *ein Einzigerzeugter* ($\mu\omicron\nu\omicron\gamma$, ohne Artikel, hier allein substantivisch gebraucht, sonst attributiv zu $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma$) *vom Vater her* (KL) *hat*, d. h. eine einzigartige $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$; denn ausser dem $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma$ (s. zu Lc 7 11) hat ein Vater (auch $\pi\alpha\tau\rho\varsigma$ steht artikellos) keine Söhne mehr. Nur leibliche Sohnschaft, und zwar einzige (Justin. Ap. I 23 $\text{Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται}$), gibt ein entsprechendes Bild von der Art, wie göttliche Hoheit in dem fleischgewordenen Logos sich gleichsam wiederholt und reproduziert hat. Die Uebertragung des Gleichnisses (so auch Ws, LOISY 188, GRILL I 78 102; anders O. HTZM, PFL II 343, BLDSP 341: nicht Gleichnis sondern Begründung) in ein tatsächliches Verhältnis erfolgt erst in Stellen wie 6 46 7 29 17 24, deren Inhalt die gewöhnliche Ausl. schon hier antezipiert, indem sie zu $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ (das wohl nur steht, um dem Missverständnis zu wehren, als sei $\mu\omicron\nu\omicron\gamma$, das Adjektivum zu $\pi\alpha\tau\rho$.) $\pi\alpha\tau\rho\varsigma$ aus $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ein $\gamma\epsilon\nu\nu\eta\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\varsigma$ oder $\acute{\epsilon}\xi\epsilon\lambda\theta\acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma$ oder einfacher $\delta\acute{\nu}\tau\omicron\varsigma$ ergänzt. Andererseits (z. B. WESTCOTT zu I Joh 4 9. Ws. KATTENBUSCH, D. apostol. Symbol II 1900 S. 581—583. BLDSP 33 f.) wird aber auch mit Unrecht dieser zweiten Hälfte des Ausdruckes jede Bedeutung abgesprochen und unigenitus einfach = unicus (vgl. Mc 12 6 $\acute{\epsilon}\lambda\varsigma \nu\acute{\iota}\delta\varsigma \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{\omicron\varsigma}$) gefasst. Dafür spielt der Begriff des $\gamma\epsilon\nu\nu\alpha\sigma\theta\alpha\iota \acute{\epsilon}\kappa \theta\epsilon\omicron\upsilon$ eine zu gewichtige Rolle im johanneischen Lehrbegriff und ist die Beziehung von 14 auf 12 f. zu offenkundig (vgl. GRILL I 77 104. AALL, Geschichte der Logosidee II 1899 S. 120 f. E. F. SCOTT 186 ff. P. W. SCHMIEDEL I 119 f. NtTh II 436—441). Ist $\mu\omicron\nu\omicron\gamma$, aber inhaltsreicher als unicus, dann findet der Ausdruck und Begriff im ATlichen Sprachgebrauch keinen rechten Anknüpfungspunkt mehr (vgl. GRILL I 362 f. ZN II 546 f.). Ebensowenig lässt er sich aber ohne weiteres aus dem Alexandrinismus oder dem Paulinismus herleiten. Dort begegnet uns als nächste Parallele der „Erstgeborene“ (Philo, Agric. 12 Confus. lingu. 28: $\pi\rho\omega\tau\acute{\omicron}\gamma\omicron\nu\omicron\varsigma$; Rm 8 29 Kol 1 15 Hbr 1 6: $\pi\rho\omega\tau\acute{\omicron}\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$). Aber der dabei obwaltende, das zeitliche Verhältnis zur Kreatur bestimmende, Gesichtspunkt kommt gerade für die Erklärung des „Einzigerzeugten“ nicht in Betracht. Hat der Evglst den Begriff nicht selber gebildet, so stammt er möglicherweise aus der Gnosis (PFL II 463. GRILL I 362 f.), wenn nicht ägyptische Hymnen uns nötigen sollten, seine Quelle anderweitig zu suchen (REITZENSTEIN, Zwei relgesch. Fragen 1901 S. 86 s). Der Nominativ $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\eta\varsigma$ ist nicht, wie es lange Sitte war (noch GDT), mit $\acute{\omicron} \lambda\acute{\omicron}\gamma$. zu verbinden, weil dann $\kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\theta\epsilon\alpha\varsigma$. — $\pi\alpha\tau\rho\varsigma$ parenthetisiert werden müsste, was bei dem Gewicht dieses Satzes, der ein selbständiges Moment des Gedankenfortschritts enthält, unangänglich erscheint (Ws). Er gehört zu $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ und könnte als dieselbe unregelmässige Apposition wie Mc 12 40 Phl 3 19 gemeint sein. Aber das Wort $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\eta\varsigma$ tritt im NT (s. zu Mc 4 28) und auf Papyrusurkunden vielfach als indeklinabel auf (BLASS, Gamm. § 31 6. DEISSMANN, ThLZ 1901 S. 69 wogegen JANNARIS, welcher Exp. T. XII 333 f. auf dem Wege der Konjektur für $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ein $\mu\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota \acute{\omicron} \nu\acute{\iota}\delta\varsigma$ einsetzen, und CALM, der die Schwierigkeit durch Annahme einer doppelten Redaktion: 14 a b e + 14 c d heben möchte). Was die Erscheinung des Logos charakterisierte als in der $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ einbegriffen, war Fülle von $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ und $\acute{\alpha}\lambda\eta\text{-}\theta\epsilon\iota\alpha$. Nun legt sich Gott Ex 34 6, wo seine $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ vor Moses vorübergeht (Ex 33 18 29), die Eigenschaften חַסֵּד וְרַחֲמִים bei, welche man in $\chi\acute{\alpha}\rho$. u. $\acute{\alpha}\lambda$. wiederfinden wollte (seit LAMPE, besonders RITSCHL III 3 348 395 f. WDT, StKr 1883 S. 520 536. FR 32 f. 204 f.). Aber חַסֵּד ist = $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ LXX ($\pi\omicron\lambda\upsilon\epsilon\lambda\epsilon\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{\omicron\varsigma}$) und רַחֲמִים ist Treue (RIEHM, StKr 1885 S. 569 f.), $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ dagegen die gebende Gotteshuld, der die Menschen den Besitz der $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ verdanken (Ws), und diese

vom Vater, voll Gnade und Wahrheit. ¹⁵ Johannes zeugt über ihn und ruft: dieser war es, von dem ich sagte: der nach mir kommt, ist mir

wieder bedeutet nicht subjektive Wahrhaftigkeit, sondern objektive Wahrheit, adäquate Gotteserkenntnis, eine Weltanschauung, die gegenüber irreführendem Schein daran festhält, dass nur, was von Gott stammt, zu ihm gehört, in ihn zurückkehrt, wesenhafte Existenz hat, also auch die Menschen aus der unteren Welt in die obere zurückkehren müssen, um nicht dem Tode zu verfallen (NtTh II 378 vgl. LOISY 188 f. PFL II 343. GRILL I 102 104 201 ff. 373). Beide Begriffe sind demnach keineswegs so rein koordiniert gedacht wie „Güte und Treue“, welche at. Formen auch nicht mehr ausreichen, um den Inhalt zu fassen, der in sie hineingelegt erschiene, selbst wenn hier eine formale Anlehnung an die Gottesschau des Moses statthaben sollte. Näher läge Lc 2 40 πληρούμενον σοφίας καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό (RESCH, Kindtsev. 171 ff.). Wie herrlich die eben besprochene Erscheinung gewesen sei, soll 15 auch der Täufer bezeugen. Denn kein Geringerer als er, der Gottgesandte 6, *zeugt über ihn und ruft* laut: sein Zeugnis tönt noch in der Gegenwart fort (Ws) zur Widerlegung des schon 8 erwähnten Irrtums. *Der war es, von dem ich sagte*, so v. 30 οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ εἶπον; aber auch εἰπεῖν τινα = von Jemand sagen (10 36) ist gut griechisch.

Da aber der Täufer ein solches Wort bisher noch keineswegs gesprochen hat, lassen ältere Codices das ἐν εἶπον entweder aus (8) oder machen daraus ὁ εἶπων (BC). Noch mehr Schwierigkeiten bereitet das ἦν (v. 30 dagegen οὗτός ἐστιν) neben μαρτυρεῖ und dem, wie im Klassischen, ebenfalls präsentisch zu verstehenden, κέκραγε. Soll etwa der verklarte Täufer von seiner Wolkenhöhe, d. h. tatsächlich aus der eigenen Gegenwart des Evglsten, auf die längst wieder entschwundene, irdische Erscheinung des fleischgewordenen Logos zurückweisen? Eher verrät sich hier der auf die synoptische (Kr I 427) oder seine eigene Darstellung zurückblickende Evglst. Doch ist es vergebliche Mühe, im Prolog nach einer Stelle zu suchen, auf die sich das εἶπον zurückbeziehen müsste. Besser dürfte es schon sein, wenn man nicht auf ein historisches Datum ganz verzichten will und nur im allgemeinen den Sinn des Täuferzeugnisses über Jesus hier in der Sprechweise des Evglsten ausgedrückt findet (LOISY 191), an eine Vorwegnahme des Wortes zu denken, das dann 1 27 30 in seinem geschichtlichen Zusammenhang erscheint (Ws, ZN II 537). Wahrscheinlich setzt die Berufung auf ein früher über Christus abgelegtes Zeugnis die Unterscheidung zweier Perioden im Bewusstsein des Täufers voraus: in der ersten hat er den Messias gleichsam nur in abstracto, seinem Begriffe nach, gekannt; die zweite bricht an mit dem Moment, da ihm v. 33 die Identität jenes Abstraktums mit dem Konkretum der Erscheinung Jesu kundgetan wurde (SCHLT 183. LOISY 189 f.). Die Definition des Messiasbegriffs an sich (vgl. SCHW 195 f.) erfolgt durch Kombination des synopt. ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος Mt 3 11 (vgl. Mc 1 7 = Lc 3 16) mit dem johann. Logos, welcher 1 ἐν ἀρχῇ ἦν. Denn mit dieser Aussage deckt sich nach sprachlichen (15 18) wie sachlichen (3 31 32) Parallelen πρῶτός (= πρότερός) μου ἦν: le premier absolument parlant et premier par rapport à moi (Gdt). Der Messias geht seinem Vorläufer in absoluter Weise voraus. Dass der Täufer eine solche Erkenntnis dem Besitze der Logoslehre verdanke (GLOATZ, StKr 1895 S. 792) oder durch prophetische Erleuchtung (SCHZ 103) oder aus dem AT (gewöhnliche Ausl.) gewonnen habe, ist mindestens unerweislich. Für Jesus ist weder D 7 13 14, darauf er als „Menschensohn“ zurückgreift, noch Mal 3 1, darin er die Mission des Täufers ausgedrückt findet (s. zu Mc 1 2 Mat 11 10 = Lc 7 27), Quelle eines solchen Wissens geworden; ebensowenig wird es Mt 2 5 6 aus Mch 5 1 erhoben; Jes 6 endlich ist erst Joh 12 39 40 für die Christologie ausgebeutet worden. Nur in der paul. Christologie und in der

My father, Henry (b. 84) my son 84/5.
My mother

My father, Henry (b. 84) my son 84/5.
My mother

My father, Henry (b. 84) my son 84/5.
My mother

mit 1. d. d. 17. 1776. mit d. d. Hoff. unterschrieben.

48 North S. Tapers C. Orij. *Chrys.* Theod. s. Uops. (Alway 367).

zuvorgekommen, weil er eher war als ich. ¹⁶ Denn aus seiner Fülle

Logoslehre liegen die Prämissen zu den Präexistenzaussagen des johann. Christus und nicht minder auch zu dem Zeugnisse des Täufers, wenn dieser das vorweltliche Dasein des Messias als Schlüssel zur Erklärung eines abnormen und widerspruchsvollen Verhältnisses verwendet, welches die erfahrungsmässige Wirklichkeit darbot. Mit ἐμπροσθέν μου γέγονεν kann nämlich nicht wieder Präexistenz oder vorchristliche Wirksamkeit (so Ws, der sie mit der Schöpfung beginnen lässt, und Bldsp 42 ff., der an die Wirksamkeit des Logos in der Geschichte des at. Bundesvolkes denkt, deren Erwähnung sich gegen das von den Parteigängern des Täufers für diesen beanspruchte „Erstgeburtsrecht“ wende), sondern es muss damit, wenn die gewählte Darstellungsform das Oxymoron doch verschärfen soll, die in dem Bilde von den Sandalen v. 27 ausgesprochene Ueberlegenheit des Nachfolgers zum Ausdruck gebracht sein. In der Tat steht γίνεσθαι mit Adverbien des Ortes gut griechisch im Sinne des Kommens auch 6 ²⁵, ἐμπροσθέν im Sinne des Ranges auch 48 ²⁰: also *mein Nachfolger* ist vor mir geworden, d. h. *mir zuvorgekommen*, hat mich überholt, mir den Rang abgelaufen, ist mehr geworden, als ich bin; vgl. dasselbe Verhältnis zwischen Pt und Joh 20 ³ 4. Gegen diese herkömmliche (z. B. SCHZ, LOISY 190 f. GRILL I 103 ²) Fassung des ängstlichen Wortes gilt nicht, dass dann die sich entsprechenden Partikeln ὅτις und ἐμπροσθέν verschiedenerlei Beziehungen ausdrücken würden (Ws), da ja auch ὅτις μου, obwohl in Verbindung mit ἔρχεσθαι (= Auftreten, nicht Gehen) zeitlich gemeint, ursprünglich räumlich (Zeit als „Zeitraum“) vorgestellt ist und ein hinter dem anderen Hergehender allerdings der Regel nach als der ihm Untergeordnete erscheint. Ganz im Geist des Prologes wird somit ein, noch zu berichtender, historischer Erfolg (s. zu v. 27) durch ein ewiges Verhältnis motiviert, das irdische Werden aus dem vorzeitlichen Sein erklärt. Die allgemeinen Aussagen, dass der Täufer nicht selbst das Licht war, sondern kam, um vom Lichte zu zeugen (8—8), werden nunmehr, nachdem der Logos in der Welt aufgetreten (10), Fleisch geworden ist (14), auf einen bestimmten Ausdruck gebracht, die allgemeine Predigt vom Logoslicht bestätigt durch die Erklärung, dass dasselbe vom Prediger in der persönlichen Erscheinung Jesu rekognosziert worden sei. Selbst das ἦν und εἶπον dürfte vielleicht eine Andeutung darauf enthalten, dass dieses spezielle Zeugnis mit Beziehung auf jenes allgemeinere zu verstehen sei. So behält die Stelle, wiewohl 16 direkt an 14 anschliesst (O. HTZM 200), ihre Bedeutung an diesem Ort, wo sie bei jeder anderen Auffassung auffallend erscheinen (SCHZ) und zur Annahme eines unterbrechenden Einschubs (MARKLAND, WAGENMANN, aber auch WDT 104 ff.) einladen muss. In anderer Weise wollten diejenigen Abhilfe schaffen, welche 15 hinter 18 setzten (PRIESTLEY, RITSCHL) oder das Folgende mit καὶ anknüpften (A und syr), als liefe des Täufers Rede noch fort, eine Ansicht, die Origenes (Komm. ed. Preuschen 1903, lb. VI 3 [= 2]) gegenüber Herakleon verfißt, und die auch Athanasius, Augustin u. a. geteilt haben. CALM (133) meint die Schwierigkeiten der Schlussverse des Prologs durch Annahme einer doppelten Bearbeitung, die jedoch die Einheit des Verf. nicht aufhebe, lösen zu können: Ursprünglich seien 14 a b e (s. S. 45) als Schluss des Prologes vorgesehen gewesen, während 15 den Anfang der evangel. Geschichte bilden sollte. Der Evglst hätte jedoch der Versuchung nicht widerstehen können, mit dem Täuferzeugnis eigene Gedanken zu verbinden.

Die Reflexion 16 dient zur Begründung und Bestätigung entweder des Gedankens 15 (Johannes konnte die Ueberlegenheit seines Nachfolgers anerkennen und bezeugen, weil seine Erfahrungen ihn mit den ἡμεῖς v. 14, in deren Namen der Evglst redet, zusammenschliessen: wie alle, also auch er selbst, Ws) oder, unter Parenthesierung von 15 (W-H. HRK, ZThK II 214 f.

L. Mon

L. Mon
and. Mon

haben wir alle empfangen, und zwar Gnade über Gnade. ¹⁷ Das Gesetz nämlich ist durch Moses gegeben, die Gnade und die Wahrheit ist

221 f. LOISY 192), des πλήρης χάριτος 14; daher πλήρωμα = $\epsilon\lambda\eta\sigma$, also das, wovon der fleischgewordene Christus voll ist, wie Kol 1 19 2 9. In diesem Falle würde das ἡμεῖς πάντες auf die Gemeinde der Gläubigen gehen (BUGGE, GRILL I 104, LOISY 192) und das πάντες speziell zur Charakteristik der unbegrenzten Fülle dienen: so unerschöpflich, dass wir Alle aus solcher Quelle geschöpft haben (Kol 2 10). BLDSP 45 51 möchte dem πάντες durch die Deutung gerecht werden, der Evglst wolle hier der Täufersekte zu Gemüt führen, dass sie und ihr Haupt ganz ebenso wie die Christen von dem Logos abhängig seien, CALM 135, indem er (wie andere vor ihm) den Gläubigen alle die beigesellt, die sonst noch dem Einfluss des λόγος unterstanden, die altt. Frommen. Beide Ausleger treten auch für das seit Chrysostomus häufig empfohlene Verständnis von χάριν ἀντὶ χάριτος = die neutestamentliche Gnade anstatt der alttestamentlichen ein. Aber der alte Bund bildet 17 vielmehr den Gegensatz zur Gnade (pW). Deshalb werden die Worte seit BEZA gewöhnlich dahin erklärt, dass an die Stelle der früher empfangenen Gnade immer wieder eine neue tritt: Gnade über Gnade; das heisst nach Phl 2 27 freilich χάριν ἐπὶ χάριν und wäre gut griechisch mit παρά cum accus. ausgedrückt; aber vgl. Philo, Poster. Cain 43 τὰς πρώτας ἀεὶ χάριτας . . . καὶ ταμιευσάμενος εἰσαυθὺς ἑτέρας ἀντ' ἐκείνων καὶ τρίτας ἀντὶ τῶν δευτέρων καὶ ἀεὶ νέας ἀντὶ παλαιωτέρων (GRILL I 113 368; nimmt direkte Beziehung des Evglsten auf die Philostelle an). In ἀντὶ liegt nämlich der Begriff des Wechsels, Tausches, daher man auch χάρις ἀντὶ χάριτος = gratia gratis data nehmen wollte (GROTIUS, O. HTZM 199, KR I 421) als Gegensatz zu ἀντὶ μισθοῦ unter Hinweis auf das folgende ὅτι ὁ νόμος κτλ. und auf Rm 4 4. Aber ein Blick auf 14 und 17 zeigt, dass was von der χάρις auch von der ἀλήθεια gelten muss, wie ja von einem Fortschritt in der Wahrheitserkenntnis auch 16 12—14 die Rede ist. Den 14 und 16 geschilderten Tatbestand, wie er den Gläubigen erkennbar geworden ist, beleuchtet 17 kontrastmässig die Reflexion darauf, wie hoch in dieser Beziehung Jesus Christus (s. zu Mt 1 1; nur 17 und 17 3 kommt im 4. Evglm der Doppelname vor) über Moses stehe. Hier erstmalig taucht der geschichtliche Name des Logos auf, während letztere Bezeichnung von jetzt ab verschwindet, eine Beobachtung, die schon Kaiser Julian gemacht hat: „Leise und heimlich stiehlt er (Joh) sich sozusagen unser Ohr“ mit seiner Gleichung: Logos = Jesus Christus (ed. NEUMANN 224). Das eigentliche Gewicht ruht, wie die Wortstellung lehrt, auf dem Gegensatz (μέν und δέ fehlen in rhetorischem Interesse) der Begriffe νόμος (= fordernder Wille Gottes) und χάρις καὶ ἀλήθεια: Gabe anstatt Gebot, als Inhalt der Gabe volle Gotteserkenntnis anstatt halbwahrer. Denn der Mosesjünger ist ein Knecht 8 32—36, und ein Knecht weiss nicht, was sein Herr tut 15 15, ihm ist Gott nach dem 3 16 enthüllten Kern seines Wesens unbekannt. Ein dritter Gegensatz ist durch den Wechsel der Ausdrücke ἐδόθη und ἐγένετο wenigstens angedeutet. Denn auch von der Gnade hätte jenes an sich recht wohl gesagt werden können (gegen Ws), vgl. Rm 12 3 6 15 15 II Kor 8 1 Gal 2 9 Eph 3 2 8 4 7 II Tim 1 9 I Pt 5 5 Jak 4 6. Aber im gegebenen Falle hat eben nicht eine Gabe die andere ersetzt und aufgehoben, sondern ἐγένετο steht wie 6 vom geschichtlichen Auftreten (LOCK, pW, LOISY 194). *Gnade und Wahrheit* konnten nicht, wie das Gesetz, einfach proklamiert, sondern mussten auf dem Wege eines geschichtlichen Verlaufs, wie ihn das Leben Jesu darstellt (διὰ Ἰ. X.),

fil. D. 20. 31

L. nyl. nyl. Lr. 26/5, in xaper pithy. Aunt's list.

Running 6/100 & 88/100 v. 02. to process. at present 4/100 (100%)
by 02.10. III 75.100 I 154

L. adv. log. (100% in 100%)

durch Jesus Christus geworden. ¹⁸ Niemand hat Gott je gesehen; ein im Schosse des Vaters weilendes einzigerzeugtes Gottwesen hat (von ihm) Kunde gebracht.

zu Stande gebracht werden, Rm 3 20 5 20 Gal 3 19 22. Was aber den Inhalt der χάρις bildet, erhellt aus der, die volle Grösse der neuen und letzten Gottesoffenbarung ans Licht stellenden, Aussage 18 mit ihrem absoluten, also auf 17 zurückschauenden ἐξηγήσατο. Noch immer nämlich gilt der Satz Ex 19 21 33 20 23/Jdc 6 22 23 13 22, vgl. I Reg 19 13: *Niemand hat Gott* (unartikuliert: seinem Wesen nach) *je gesehen*; denn nach 12 41 war Objekt der Ex 34 6 Jes 6 1 5 Ez 1 26—28 berichteten Gottesschau die δόξα Χριστοῦ. Dem weltfremden Gott eignet Unsichtbarkeit begriffsmässig 6 46 I Joh 4 12 20 Rm 1 20 Kol 1 15 I Tim 1 17 6 16. Kein Sterblicher kann an ihn herankommen. Wenn also jetzt die beseligende Gabe (χάρις) vollkommener Gotteserkenntnis (ἀλήθεια) vorhanden ist (17), konnte dieselbe durch kein kreatürliches Wesen vermittelt worden sein, sondern nur durch ein solches, welches zugleich Selbstmanifestation Gottes ist. Man erinnert sich hier an den durch die griechische Philosophie aufgestellten Grundsatz: Gleiches wird nur von Gleichem erkannt (ὁπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν Sextus Emp. VII 92).

Freilich wird diese Beziehung ganz deutlich nur bei der altorientalischen LA μονογενής θεός (NBCL, Valentinianer und einzelne Väter bis gegen Mitte des 4. Jahrh.). Setzt man sie voraus, so wird der jedenfalls an die indirekte Einführung des μονογενής 14 anknüpfende Satz unter gleichzeitiger Berücksichtigung des, auf das prädikative θεός 1 zurückweisenden, artikkellosen Subjektes, sowie des artikulierten Partizipialsatzes etwa zu übersetzen sein: *ein in den Schoss des Vaters zurückgekehrtes und dort weilendes einzigerzeugtes Gottwesen hat von ihm Kunde gebracht*. Wie nämlich in 3 13 der Anfang οὐδεὶς ἀναβ. εἰς τὸν οὐρανόν sachlich dem Inhalt von 17 entspricht, so der Schluss ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρ. unserem ὁ ὢν εἰς τὸν κ. τ. π. Kann aber jenes „Sein im Himmel“ schon um des dortigen Subjektes ὁ υἱὸς τ. ἀνθ. willen nur vom Standpunkte der Gegenwart des Evglsrten gesagt sein, so muss auch das „Sein im Schosse des Vaters“ die Postexistenz bezeichnen (HOFM, LDT, WS, CALM), die aber nach 17 5 mit der Präexistenz gleichzusetzen ist, so dass insofern allerdings das πρὸς τὸν θεόν 1 wieder erreicht und mit dem in den Anfang zurückkehrenden Ende des Prologs der Kreis geschlossen (Ws, J. RÉVILLE 102), seine Aufgabe als erreicht betrachtet wird (HRK, ZThK II 214 f.). Dann steht εἰς (wie Mc 2 1 13 16 Lc 11 7: εἰς τὴν πόλιν, weil das Moment des Hingelangtseins in der Vorstellung vorherrscht) τὸν κόλπον wie Lc 16 22, wo es durch ἀπενεχθῆναι sicher gestellt ist, und weist auf väterliche Umarmung (LDT), oder überhaupt innigste Gemeinschaft, während Beziehung auf das triklinarische Liegen am Tische (gewöhnl. Ausl.) ἐν τῷ κόλπῳ wie 13 23 erfordern würde. Der Versuch, es in letzterem Sinne umzudeuten und das ὁ ὢν als zeitloses Präsens (pW, GDT, KÖSTLIN, BSCHLG, BUGGE, BLDSP 54) etwa von dem prinzipiellen, uranfänglichen, auch durch die Menschwerdung nicht unterbrochenen Verhältnis des Logos zu Gott zu verstehen, also εἰς τ. κ. τοῦ πατρὸς direkt und absolut mit πρὸς τὸν θεόν 1 gleichzustellen, kann sich vielleicht auf 8 58 und andere Stellen, an denen das Präsens von εἶναι das ewige Sein im Gegensatz zum Werden ausdrückt, berufen, wird aber auch dadurch noch widerrraten, dass jenes Verhältnis für die Tage der Menschheit 1 52 als ein solches der, durch auf- und absteigende Engel vermittelten, Entfernung charakterisiert wird, wie denn überhaupt die antiken Vorstellungen von „oben“ und „unten“ zu dichte Realität besitzen, als dass sie den Gedanken einer den Raum ignorierenden Gemeinschaft und Einheit zuließen. Der scheinbare Vorzug

der gewöhnlichen Ausl., dass sie in dem Partizipialsatze die Begründung der Befähigung für ἐξηγεῖσθαι, also die Gewähr für die Richtigkeit der gebrachten Kunde zu finden vermag, würde zwar auch unserer Auffassung jenes Satzes zugute kommen, sofern die Korrektheit der Vertretung, welche Gott in Christus gefunden hat, durch die Rückkehr des Vertreters in den Schoß der Gottheit, daraus er seinen Ausgang genommen hat (16¹⁰), nur bestätigt werden kann (gegen BSCHL, Christologie des NT 150). In Wahrheit aber soll jener Satz etwas ganz anderes leisten, nämlich die innigste Liebesgemeinschaft aussagen und so die Eigenschaft des μονογενῆς bestätigen (Ws). Man kann also auch nicht sagen, der Partizipialsatz werde nur verständlich als Näherbestimmung des, von der spezifisch abendländischen LA dargebotenen, durch ὡς μονογενοῦς 1¹⁴ vorbereiteten, ὁ μονογενῆς υἱός und solle mit Beziehung auf gewisse at. Vorkommnisse nur die γνησιότης (THEOPHYLAKT) jener Sohnschaft dartun (CR 591 f.). Ueberhaupt aber kann der in der altkirchlichen Literatur, bei Arianern so gut wie bei Orthodoxen, gebräuchliche Ausdruck μονογενῆς θεός fast nur durch unsere Stelle veranlasst sein; er fasst die Schlussausdrücke θεός 20²⁸ und ὁ υἱός τοῦ θεοῦ 20³¹, göttliches Wesen, Unterschiedenheit von Gott und Einzigartigkeit, zusammen, während ὁ μονογενῆς υἱός (handschriftlich seit A) bisher noch nicht eingeführt war und aus 3^{16 18} I Joh 4⁹ importiert scheint, wo er allein wieder vorkommt. Vgl. als Vertreter der Lesart μονογ. θεός: HORT, Two dissertations 1876 S. 1—72. WESTCOTTS Note zu I Joh 4⁹ über den Gebrauch von μονογενῆς. TREG. HRK, ThLZ 1876 S. 541—546; ZThK II 215. Ws. KATTENBUSCH II 581. ZN II 538 546 f.; Komm. 94 703—708. NESTLE, Einführung ²235. GRILL I 77 104 u. a. Zweifelhaft bleiben PFL II 345. O. HTZM 199. Die überwiegende Mehrzahl tritt für rec. ein; so vornehmlich E. ABBOT, The authorship of the fourth gospel 1888 S. 241—271, ferner z. B. LACHM. TISCHD. WZS. LDT. BSCHLG. WOBBERMIN, Religgesch. Studien 1896 S. 121 123 f. BLDSP 55 f. J. RÉVILLE 101. KR I 492 f. P. W. SCHMIEDEL, EB II 2035 f. Bsst, ThR 1903 S. 436. CALM 139. LOISY 195—197 (letzterer jedoch nicht ohne Bedenken). Zur Erklärung der Differenz haben RESCH (Parall. z. Joh. 64 f.) und BLASS einen ursprünglichen Text mit absolutem μονογενῆς angenommen, der verschiedenartige Ergänzungen erfahren hätte. Aber mit der Zeugenschaft für diese LA sieht es recht dürftig aus (s. ZN, Komm. 707).

Das Wesen Gottes offenbaren konnte nur ein Wesen, das in seiner Eigenschaft als μονογενῆς θεός oder vermöge seiner Herkunft als ὁ μονογενῆς υἱός daran Teil hat und demgemäss als Mystagoge auftritt: denn ἐξηγεῖσθαι gebrauchen die Griechen von Priestern und Wahrsagern, welche die göttlichen Geheimnisse kund tun. Der johann. Christus aber ist wesentlich Offenbarer einer oberen Welt, s. zu 3^{11 12}. Daher diese und anderweitige Bezugnahmen auf das Mysterienwesen (s. zu 3^{3 12 24 14 8 17 19}) dazu mitwirken, das Christentum als die Befriedigung des ungestillten Verlangens nach Erschliessung des geheimnisvollen Jenseits, als Erfüllung aller jener Sehnsucht erscheinen zu lassen, welche die Menschheit jener vielleicht religiösesten Epoche der Geschichte zu den Mysterien drängte (NtTh II 379 f., PFL II 474 481 f., KR I 422, GRILL I 105).

Die Art, wie der Prolog 1^{1 14} vom Logos ohne jede attributive Näherbestimmung redet, setzt Leser voraus, welchen der mit dem Ausdruck verbundene Begriff unmittelbar verständlich war (ZN II 539 547. REITZENSTEIN, Zwei relgesch. Fragen 1901 S. 85. WERNLE, D. Anfänge unserer Religion ²1904 S. 378). Auch andere Gründe (s. zu Apk 19¹³ und Einl. zu Hbr III) machen wahrscheinlich, dass schon vor dem 4. Evglm der Logosname auf Christus Anwendung gefunden hat (O. HTZM 91. WZ 531. HRK, ZThK II 222 f. 225. JÜLICHER, EB III 1811 f.). Aber auch wenn als Leser nur Personen gelten sollten, welche dem Jüngerkreis des als Verf. vorausgesetzten Apostels angehört hätten, bei welchen daher aus der vorangegangenen Lehrwirk-

2-6 115

., Kurze 11: Gott preisen d. Pfingstmontag. 1. Auf. Pfingstmontag.

samkeit genügende Bekanntschaft mit dem Logosbegriff vorauszusetzen wäre, müsste doch, da derselbe anerkanntermassen keinen Bestandteil der Lehrverkündigung Jesu gebildet hat, jener Apostel selbst ihn irgendwoher bezogen haben. Nun soll freilich die Anspielung von 1 3 4 10 auf Gen 1 1–3 erweisen, dass eben diese Stelle dem Evglsten das Material zum Prolog geliefert habe (so noch Ws, bTh § 145 b). Dort aber begegnet „das Wort“ nicht selbständig neben Gott, sondern nur als Prädikatsverbum. Daraus und aus den sofort anzuführenden poetischen Ausdrucksweisen konnte weder der Evglst seine Darstellung noch seine Leser das Verständnis derselben schöpfen, und auch die Art, wie im NT von der Heilsverkündigung als *λόγος τοῦ θεοῦ* gesprochen ist, konnte die Anwendung des Ausdrucks auf den persönlichen Inhalt dieser Verkündigung (LTÖ) oder den Repräsentanten dessen, was Gott der Welt zu sagen hat (CR 643 f. ZN II 539 f.: „Gottes in die Welt hinein gesprochenes Wort“ „als Person in vollkommener Weise, was die vielen Wortoffenbarungen Gottes an ihrem Teil“), höchstens erleichtern. Etwas anderes ist es, wenn *ὁ λόγος* gelegentlich einmal auch ohne näher bestimmenden Genetiv in grösserem Zshg als Name des Evglms vorkommt, wie z. B. Act 10 36, etwas anderes wenn er als Name für den, von welchem dieses Evglm zeugt, unvermittelt an der Spitze eines evang. Berichts selbst auftritt, als eine Grösse, die weder einer Ableitung, noch einer Begründung bedarf. „Geworden ist die Logoslehre nicht aus dem Namen des Evglms; sie ist angenommen als eine fertige Mitteilung; nur die Aneignung ist auf diesem Wege leichter vollzogen“ (Wzs 533). So allein, wenn der Logosbegriff ein geschichtlich zu erklärendes Moment des religiösen Zeitbewusstseins bildete, konnten ihn auch die Leser, gleichviel ob sie dem Verf. näher oder ferner gestanden, ohne weiteres aufnehmen und verstehen. Unmittelbar ist also der Logos weder aus dem at. Gottesbilde, noch aus dem Sprachgebrauch der Snpthr abzuleiten, sondern er gehört der zeitgenössischen jüd. Theologie an und stellt bereits die Frucht mannigfachen Nachdenkens über den Gottesbegriff, insonderheit über das Verhältnis von Gott und Welt dar. In dieser Richtung lässt sich nämlich eine geschichtliche Ausbildung der Logosidee nachweisen, ja diese ist längst nachgewiesen. Sie hat innerhalb der bibl. Literatur allerdings ihre Wurzel in den Gen 1 1–3 Ps 33 6 147 18 vorliegenden Vermittelungen der göttlichen Schöpfertätigkeit durch Geist (lebender, befruchtender Hauch Gottes über dem Schöpfungsstoff) und Wort (organisierendes, Einzelgestaltung hervorrufoendes Prinzip). Daher letzteres häufig in poetischer Darstellungsform als Ausdruck der göttlichen Allmacht verselbständigt Ps 33 9 107 20 147 15 Jes 55 11, ja mit metaphysischen Jes 40 8 und sittlichen Eigenschaften Gottes Ps 33 4 119 105 ausgestattet erscheint. Ausdruck für den Offenbarungsgedanken ist es, wo es in Parallele mit dem Gesetz steht Jes 2 3 oder als an die Propheten ergehender Gottesruf und Träger des sie erfassenden Gottesgeistes Jer 1 4 11. Daneben erfuhr aber nicht bloss auch die Idee des Geistes eine ähnliche Behandlung (z. B. Jdt 16 14) und sogar dogmatisierende Fixierung innerhalb der Schule (WEBER 184 f.), sondern sowohl Wort wie Geist traten verhältnismässig zurück hinter einer parallelen Vorstellung, welche gleichfalls der Idee des offenbaren, in der Welt sich auswirkenden, eine Heilsgeschichte schaffenden Gottes dienen wollte. Es ist dies die, von dem Ueberwiegen des teleologischen Gesichtspunktes in der jüd. Weltbetrachtung bedingte und begünstigte, Vorstellung der göttlichen *חֵכֶם* = σοφία in den sowohl hebräisch wie griechisch geschriebenen Weisheits-Büchern. Gottes unzugängliches Wesen ist nur der Weisheit erschlossen, sie ist seine Ratgeberin, schöpferisches und weltwaltendes Prinzip in ihm, Kern und Mittelpunkt seiner sittlichen Eigenschaften. So nach Vorgang von Jer 10 12 51 15 Job 12 13 28 12–28 Ps 104 24 Prv 1 20 21 3 19 20 besonders Prv 8 22–9 10. Was hier erst poetische Personifikation war (denn auch ihr Gegenbild, die Torheit, tritt 9 13 ähnlich auf), das wird zur philosophischen

Theorie, zum „ersten Wort der jüd. Metaphysik“ schon JSir 11–10 14–20 und besonders Kp 24. Sie war stets bei Gott (11), als sein erstes Geschöpf aus seinem Munde im Anfang ausgegangen JSir 14 243 9 (bzw. 4 14) und hat sich einen Platz gesucht unter den Völkern 247 (bzw. 11); Gott aber wies ihr unter den Menschen (115), speziell im at. Bundesvolk ihren dauernden Wohnsitz, das „Zelt ihrer Ruhe“, Israel als Eigentum zu 248 10–12 (bzw. 12 13 15 16). Ganz ähnlich auch Bar 3 14–38, während Henoch 42 1 2 die Weisheit überhaupt keinen Platz auf Erden findet und darum in den Himmel zurückkehrt, um in der messianischen Zeit ausgegossen zu werden 48 1 7 49 1–3 91 10. Daneben kommt aber auch das schöpferische Wort immer noch vor JSir 39 17 (bzw. 22) 42 15 43 28 (bzw. 26). Vgl. REITZENSTEIN, Zwei religg. Fragen 108 f.

Derartige Ansätze zu einer metaphysischen Weltanschauung stehen in genauestem Zusammenhang mit der, das Spätjudentum kennzeichnenden, Sucht, den Gottesbegriff so abstrakt überweltlich als möglich zu fassen, die solchergestalt zwischen dem unnahbaren Gott und der Welt entstehende Kluft aber durch Mittelwesen, Engel u. dgl. auszufüllen. Schon in den späteren Bestandteilen des Pentateuchs ist das althebr. Gottesbild verblasst und wird dafür der Begriff des Absoluten angestrebt. Weiter geht darin die alexandrinische Uebersetzung LXX, wo die Vorstellung vermittelnder Kräfte, wie des *ἄγγελος τοῦ κυρίου* und der *δύναμις τοῦ θεοῦ*, ausgebildet, dagegen die sinnliche Erscheinung Gottes beseitigt wird. Dieselbe Richtung setzt sich fort in der an LXX sich anschliessenden alexandrinisch-jüdischen Literatur. Zumal Sap 9 1 12 9 16 12 26 18 15 (*ὁ παντοδύναμος λόγος*) 16 tritt der dichterisch personifizierte Willensspruch Gottes, segnend oder strafend, auf, während seine weibliche Nebenform sich einer noch viel reicheren Ausbildung zu erfreuen hat. Hier erscheint nämlich die Weisheit geradezu als eine von Gott unterschiedene Potenz, um dem Ueberweltlichen gleichsam die Beschäftigung mit der Welt abzunehmen. Alle Beziehungen zwischen ihm und der Welt sind durch dieses wirksame Offenbarungsprinzip vermittelt. Ein durch das All ausgegossenes, aus feinem Licht bestehendes, alles durchdringendes, leicht bewegliches Geistwesen (7 22–24), zu dessen Prädikaten auch *μονογενής* gehört (7 22), ist sie das verbindende Medium zwischen Göttlichem und Menschlichem (7 28 8 3), Beisitzerin des göttlichen Thrones (9 4), Hauch (*ἀνέμῳ*) aus Gottes Kraft, Ausfluss (*ἀπόρροια*) seiner Herrlichkeit (7 25), Abglanz (*ἀπαύγασμα*) des ewigen Lichtes (7 26), wählt sie als eingeweiht in Gottes Gedanken (*μόστις τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης*) diejenigen unter ihnen aus, die zur Ausführung gelangen sollen (8 4), ist Zeugin beim Schöpfungsakt (9 9) und Werkzeug der Schöpfung (7 12 8 6 9 2), wirkt (8 5) und erneuert alles (7 27), bildet die endlichen Dinge (8 6) und erhält die Weltordnung (8 1), wohnt in frommen Seelen (7 27), ist Mittlerin der Vorsehung mit dem Wohnsitz in Israel (9 8–11), begleitet das Volk wie in der Wolken- und Feuersäule (10 17), so überhaupt auf allen seinen Wegen (10 1–11 1). Sie ist mit einem Worte Schöpfungs- und Erlösungsprinzip zugleich.

Wie aber schon hier der Einfluss teils der platonischen Weltseele, teils des stoischen Weltgeistes nicht zu verkennen ist, so reicht der Logosgedanke überhaupt nur mit der einen seiner Wurzeln in das at. Erdreich zurück. Die andere gehört, wenn nicht der Religionsgeschichte überhaupt (ALBR. WEBER und GARBE dachten an Entlehnung des Logos-Begriffs aus Indien, REITZENSTEIN, Zwei religionsgesch. Fragen 71 ff.; Poimandres 1904 S. 244 verweist auf die ägyptische Religion, L. H. MILLS zieht Zarathustra herbei), so doch der Geschichte der griech. Philosophie an und führt bis hinauf zu dem ionischen Naturphilosophen Heraklit, welchem zufolge der Logos als allumfassende Ordnung des einheitlichen Weltprozesses durch den allgemeinen Wechsel der Dinge geht. Auch der *νοῦς*, der denkende Geist des Anaxagoras, ist ein dem Logos verwandter Begriff. Unmittelbarste Voraussetzung für die jüd. Religionsphilosophie zu Alexandria war aber die panthe-

istische Lehre der Stoa (P. WENDLAND, *Christentum und Hellenismus* 1902 S. 7 f.). Hier suchte man die Welt als ein in sich selbst zweckmässig bewegtes Lebewesen zu verstehen, indem man der groben Materie den Logos als Bildungskraft, als vernünftiges Gesetz alles Entstehens und Werdens gegenüberstellte, in ihm aber zugleich die Zusammenfassung aller einzelnen wirkenden Gattungsbegriffe (λόγοι σπερματικοί) erkannte. Diese Gedankenreihe mit dem κόσμος νοητός, überhaupt der Ideenlehre Platos verarbeitend und zugleich der platonischen Weltseele sich erinnernd, gestaltete der bedeutendste Vertreter der alexandrinischen Schule, Philo, ein Zeitgenosse Jesu, die personifizierte Einheit göttlicher Gedanken vollends zu einer metaphysischen Potenz um, zu einem Mittelwesen zwischen der, zum bestimmungslosen, reinen Sein, zur punktuellen Einheit verflüchtigten Gottheit und der vielgestaltigen Wirklichkeit der Dinge, welches den inneren Widerspruch der Vorstellung, dass die Welt mit ihren der Gottheit entgegengesetzten Merkmalen doch in derselben Gottheit ihren Grund haben muss, ausgleichen und die Möglichkeit der Bildung einer Welt aus ungeschaffenem, ordnungslosem Stoffe begründen sollte. Dieser Eine Logos ist Sammelort und Kollektivbegriff sowohl für die Urbilder der endlichen Dinge bei Plato als für die wirkenden Ursachen und Kräfte der Stoa, mit welchen zugleich die hebräische Vorstellungsform der Engel zusammengelegt wird: also der Inbegriff des göttlichen Tätigkeitsverhältnisses gegenüber der Welt. Gewisse, für unser Denken unlösbare Schwierigkeiten, die sich überall einstellen, wo die jüd. und christl. Theologie mit diesem Begriffe operiert hat, haben ihren letzten Grund darin, dass der Logos für Philo beides zugleich ist, denkende Vernunft Gottes und der Komplex der durch dieselbe hervorgebrachten und nach platonischer Lehre als real zu denkenden Ideen. Was also als σοφία oder νοῦς gedacht Gott lediglich immanent ist und fast zur blossen Eigenschaft wird, das ist als Schöpfungs- und Offenbarungswort, als eigentlicher Logos gedacht ein selbständiges Vermittlungsorgan Gottes und als solches von ihm unterscheidbar. Vgl. J. LANGEN, *Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi* 1866 S. 248—281. M. HEINZE, *Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie* 1872. C. SIEGFRIED, *Philo von Alexandrien* 1875. H. SOULIER, *La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie* 1876. J. RÉVILLE, *La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les oeuvres de Philon* 1881. E. PFLEIDERER, *Die Philosophie des Heraklit* 1886; *JpTh* 1887 S. 177—218. H. SCHULTZ, *At. Theologie* 1896 S. 817 ff. A. AALL, *Geschichte der Logosidee* 1896 1899 (dazu P. WENDLAND, *ThLZ* 1897 S. 401 ff.). TH. SIMON, *Der Logos* 1902. E. F. SCOTT 145—175.

Ist der Logos überhaupt einmal ein technischer Ausdruck, dessen Verständnis auf historischem Wege zu erlangen ist, so bleibt nur die Wahl zwischen dieser alexandrinischen und einer damit parallelen palästinischen Lehrform, darin dem Logos מֵמָרָא oder מֵמָרָא entspricht. Von dieser in den Targumen begegnenden Vorstellung wissen wir aber nicht einmal, wie weit sie zur nt. Zeit ausgebildet vorlag und ob sie nicht selbst erst alexandrinischen Einflüssen ihr Dasein verdankte. Dagegen zeugen für ein frühes Eindringen alexandrinischer Denkweise in die christl. Gemeinschaften Apollos nach Act 18^{24 28} und der Hebräerbrief mit der kosmischen Stellung seines υἱός und mit χαρακτήρ, ἀπαύγασμα und fast schon personifiziertem λόγος τομεύς 1¹⁻³ 4^{12 13} (O. HTZM 176—178). Zumal in Ephesus, der alten Heimat der heraklitischen Logospekulation, jetzt Sitz einerseits der Apokalyptik (vgl. Apk 19¹³ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), andererseits einer fortgebildeten paul. Spekulation, die das uralte Geheimnis aller Religion in Christus enthüllt schaute (Eph 3³⁻⁵ 8—11), drängte sich der Logosbegriff wie von selbst auf als eine durch weite Verbreitung, elastische Beweglichkeit und leichte Handhablichkeit empfohlene Form, mittelst welcher der volle Gewinn an religiösen Gütern, den die christl. Gemeinde ihrem verkündeten Stifter und Herrn verdankte, auf einen bündigen und runden, die jüd.

Messiasidee im universalistischen Geiste überbietenden und überwindenden, aber bei aller schulmässigen Fassung zugleich allgemein verständlichen, dem religiösen und philosophischen Durchschnittsbewusstsein geläufigen, Ausdruck gebracht werden konnte. Hier in Ephesus hatte gegen Mitte des 2. Jahrh. jenes Gespräch des Märtyrers Justinus mit dem Juden Tryphon statt, welches gleich den beiden Apologien desselben Verf. das erste ausserbiblische Datum für die, übrigens bereits als bekannt vorausgesetzte, christl. Logoslehre bildet. Bei Justin nun und bei den an ihn zunächst sich anschliessenden Apologeten sind die Berührungen mit der philonischen Spekulation ganz unabweisbar (SIEGFRIED 332 f.); man kann nur darüber streiten, ob sie direkter oder indirekter Art sind. Aber schon an sich ist wenig wahrscheinlich, dass das, zwischen Philo und Justin in der Mitte liegende, 4. Evglm kein Glied in dieser Kette bilden sollte. Vielmehr bewährt es sich gerade in dieser Beziehung als „Keim für die ganze weitere Verschmelzung der christl. Idee mit dem höchsten Denken der hellenischen Philosophie“ (Wzs 535). Dabei mag, wie es sich nicht beweisen lässt, dass Joh 1 1 ff. „eine direkte und bewusste Reminiszenz an das gedankengewaltige Proömium Heraklits“ vorliegt (NORDEN, Die antike Kunstprosa 1898 II 473. PFL II 339; dagegen GRILL I 166 2), vorläufig eine offene Frage bleiben, ob der Evglst Schriften Philos gekannt und benutzt hat (J. RÉVILLE. AALL II 108 f. GRILL I 368 1. KR I 385, der die schon von Wzs, JdTh 1862 S. 708 empfohlene Annahme eines gegensätzlichen Verhältnisses des Joh zur philon. Logoslehre zur Behauptung offener Feindseligkeit steigert I 389) oder nicht (zuletzt G. HEINRICI, D. literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften 1908 S. 551). Vor allem die folgenden Punkte sind ins Auge zu fassen: 1) der Logos ist 1 3 4 9 eine das All belebende, die Menschenwelt insonderheit erleuchtende, göttliche Potenz; ein Gedanke, zu welchem Gen 1 1–3 höchstens embryonische Ansätze, erstmalig aber Philo direkte Parallelen liefert (Leg. all. III 59, Somn. I 41, der Logos als die Sonne, die den Menschen erleuchtet, Somn. I 14–19, Quis rer. div. haer. 48, De opif. mund. 8). 2) Die philonische Idee einer mehr bildenden als schöpferischen Einwirkung des Logos auf den Stoff findet 1 3 wenigstens eine offene Stelle. 3) Die Unterscheidung dieses in Tätigkeit übergegangenen Logos von seinem vorweltlichen, nur auf Gott bezogenen Verhalten 1 2; so ruht Philos göttliches Weltbild in Gott, ehe es als welterschaffendes Wort aus Gott hervortritt. 4) Das auf diese Weise gesetzte Doppelverhältnis zu Gott, insofern solches das der Identität und der Unterschiedenheit zugleich ist 1 1 und die Schwebestellung auch des johann. Logos zwischen immanenter Bestimmtheit des göttlichen Wesens (als λόγος ἄσαρκος) und selbständiger Hypostase (als Subjekt der Inkarnation) zur Folge hat. 5) Das Fehlen des Artikels vor θεός als Prädikat 1 1 und vielleicht auch 1 18 als Subjekt erinnert an die bei Philo (Somn. I 39) auf dieselbe Weise angedeutete Subordination des Logos (14 28 ὁ πατήρ μείζων μου ἐστίν). 6) Die Präposition διὰ deutet 1 3 10 die Stellung des Logos als Mittelsursache, das philonische ὄργανον δι' οὗ κατεσκευάσθη ὁ κόσμος (Leg. alleg. III 31, vgl. Opif. mundi 5) an (Cherub. 35, Migr. Abr. 1, Monarch. II 5), wie überhaupt schon 1 3 den alexandrinischen Ursprung feststellt. 7) Die Kombination des Begriffs υἱός (bei Philo auch πρωτόγονος oder πρεσβύτερος, vgl. besonders Conf. ling. 28, wo ὁ λόγος ausserdem auch = ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος), mit der Logoslehre. 8) Die Anschauung, dass im Logos die δόξα τοῦ θεοῦ wiederstrahle 1 14 (Monarch. I 6). 9) Das Verhältnis der Jakobsleiter mit ihren Engeln 1 51 zum Logos (Somn. I 23 folgt auf die 22 vorgetragene makrokosmische Deutung der Leiter eine Anwendung des Bildes auf die ψυχὴ: ἄνω δὲ καὶ κάτω διὰ πάσης αὐτῆς οἱ τοῦ θεοῦ λόγοι χωροῦσιν ἀδιαστάτως). 10) Die Darstellung des Logos 12 41 als Substrat der Theophanie (Somn. I 39 41). 11) Die Vorstellung 5 19 20, dass der Sohn alles nach dem Vorbild und den Anweisungen des Vaters tut (Conf. ling. 14, Migr. Abr. 9 23). 12) Die Stellung des Logos als

Fürbitter der Menschen bei Gott und Bürge der Gnade Gottes ihnen gegenüber (Quis rerum div. 42, Migr. Abr. 21 *ἡμέτης*). 13) Die Vergleichung der die Seele belebenden Wirksamkeit des Logos 6³¹⁻³³ 49-51 mit dem Manna, die Bezeichnung des Logos als das Manna selbst (Quis rer. div. 15 39, Leg. all. III 59 61). 14) Die Vorstellung 14²³ des Einwohnens in den Seelen der Gerechten (Post. Cain 35, Profug. 21). 15) Die strafende und überführende, aber auch bessernde Funktion des Geistes 16⁸⁻¹³, gleich der des philonischen Logos (Gig. 5, Quod Deus immut. 26, Quod det. pot. insid. sol. 40, Profug. 21). 16) Die Eigenschaft des Logos, den Menschen in Menschengestalt zu erscheinen (Somn. I 40 *ὁ λόγος ἀνθρώπων εἵκασεν*). 17) Die Verwandtschaft nicht bloss der allegorischen Geschichts- und Schriftbenutzung (J. RÉVILLE 80, LOISY 122, JÜLICHER 359; s. zu 1⁵¹ 3¹⁴), sondern überhaupt der allgemeinen Weltanschauung mit dem Hintergrund eines grossen Gegensatzes, der einfach als bestehend vorausgesetzt wird, ohne dass dadurch die im Logos hergestellte Beziehung Gottes zur Welt, die Einheit der Weltanschauung selbst aufgehoben erscheint. S. über andere Berührungen mit Philo zu 4¹⁶ 2¹² 3³ 5¹⁷ 9³ 10³⁴ 19²³.

Der berührte allgemeine Gegensatz der Weltanschauung betrifft den Unterschied von Idealwelt und Naturerscheinung, geistigem Kosmos und sinnenfälligem Dasein, Himmel und Erde. Die durch den Logos geformte Materie heisst *ὁ κόσμος* (s. zu 1³⁻⁵ 10), näher *ὁ κόσμος οὗτος* 9³⁹ 12²⁵ 31 13¹ 16¹¹ 18³⁶, darunter nach 11⁹ die sinnliche Welt verstanden ist. Schon der Ausdruck beweist, dass dieselbe von einer anderen Welt unterschieden wird. Nun ist 8²³ *ἐκ τούτου τοῦ κόσμου εἶναι* = *ἐκ τῶν κάτω εἶναι* und Existenz *ἐν τῇ κόσμῳ* 9⁵ 17¹¹ ist = Existenz *ἐπὶ τῆς γῆς* 17⁴, wie auch Scheiden *ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* 13¹ = Scheiden *ἐκ τῆς γῆς* 12³² ist. Mit dem in Rede stehenden Gegensatz läuft mithin vollkommen parallel der 3³¹ statuierte *ἐκ τῆς γῆς εἶναι* und *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ εἶναι*. Somit ist *ὁ κόσμος οὗτος* oder *τὰ κάτω* = *ἡ γῆ* und *τὰ ἄνω* = *ὁ οὐρανός*, weshalb auch ebendasselbst *ἄνωθεν ἔρχεσθαι* mit *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔρχεσθαι* erklärt ist. Der Himmel als *ἡ οἰκία τοῦ πατρὸς* 14² ist die obere, *ὁ κόσμος* nur die untere Welt als Wohnung der Menschenkinder. Und zwar ist nicht bloss der Himmel räumlich als Wohnung Gottes ganz wie Ps 33¹⁴ Jes 63¹⁵ gedacht, sondern ebenso auch die Distanz desselben von der Erde, weshalb die Augen erhebt, wer zu Gott spricht 11⁴¹ 17¹. Alles Göttliche in der unteren Welt kommt von oben 3³ und steigt wieder nach oben 14³. So der Geist Gottes 1³² und die Engel 1⁵¹. So vor allem der Sohn Gottes selbst 3¹³ 31 6⁶² 8²³ 13³ 14² 17¹³. Ihm gegenüber ist selbst der Täufer nur *ἐκ τῆς γῆς* 3³¹. Ueberhaupt aber sind die rein irdischen Dinge Abbilder der himmlischen, wohl in dem gleichen Masse, als ihnen der Logos sein Siegel aufgedrückt hat. Der *κόσμος οὗτος* stellt auf eine in die Sinnen fallende Weise ein Abbild der übersinnlichen Urbilder dar. Wie bei Philo (Leg. all. III 58) die Rede ist von *γῆναι* und *ἐπουράνιαι ἐπιστῆμαι*, so stehen sich 3¹² *ἐπίγεια* und *ἐπουράνια* gegenüber. Ein *ἐπίγειον* z. B. ist nach 3⁸ der Wind, weil kreatürliches Abbild des göttlichen Geistes. Ebenso nach 4¹⁰ 7³⁸ 39 das Wasser. Der die Wassertaufe predigende Johannes also *ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ* 3³¹ = *ἐπίγεια λαλεῖ*. Ein anderes *ἐπίγειον* ist die Zeugung, weil nach 1¹² 13 3³⁻⁷ Abschattung der göttlichen Tätigkeit, welcher die *τέκνα τοῦ θεοῦ* entstammen. Diese platonische Weltanschauung bringt nämlich das Gegenteil von unserer heutigen Voraussetzung mit sich, als besäßen bloss die sinnlichen Gegenstände und Prozesse eigentliche Realität, von welchen daher eine bloss bildliche Anwendung auf geistige Verhältnisse erfolge. Nicht in der Uebertragung auf geistige Dinge besteht die Bilderrede, sondern umgekehrt: die in dem *ἄνω κόσμος*, dem *κόσμος νοητός* des Philo vorhandenen Urbilder machen alle Realität aus; dagegen „ist alles Vergängliche nur ein Gleichnis“. So ist der Logos dasjenige in der höheren und im Grunde alleinigen Wirklichkeit, was im *κόσμος οὗτος* als Licht auftritt. Er heisst daher Licht, aber im Unterschiede von dem unreellen Abbilde *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν*

19, also $\varphi\omega\varsigma$ im eminenten, im urbildlichen Sinne, dazu alles, was sonst hell ist, leuchtet und strahlt, nur ein Gleichnis bildet. Ebenso ist dem wahren Gott gegenüber von $\alpha\lambda\eta\theta\iota\nu\omicron\iota$ προσκυνηταί die Rede 423 und Christus ist dem irdischen Rebengewächs gegenüber ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή 151. Der Vater im Himmel spendet das echte Brot, von welchem die irdische Speise nur ein Abbild ist, und welches daher, zum Beweise dafür, dass $\tau\alpha\ \alpha\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{\alpha} = \tau\alpha\ \epsilon\pi\omicron\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu\iota\alpha$, 632 ὁ ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἀληθινός heisst. S. auch zu 437 728 816 173 1935. Ein ähnlicher Hintergrund von Weltanschauung begegnet im NT nur noch im Hebräerbrief, wo gleichfalls an die Stelle des populären Gegensatzes von Himmel und Erde, welcher die synopt. Evgl. beherrscht, ohne dass die lokale Unterlage dieser Anschauung aufgehoben würde, der philosophische Gegensatz des Himmels tritt mit seinen wahrhaftigen Gütern und der Erde, darauf nur vergängliche Schatten der wesenhaften Urbilder, die droben sind, sich bewegen. Z. Bedeutung von ἀληθινός s. R. CH. TRENCH, Synonyma d. NTs 1907 S. 16 ff.

Gegen die Tatsache der Identität der geistigen Atmosphäre, wie des direkten Anschlusses des 4. Evgl. an den alexandrinischen Gedankenkreis ist mit dem Hinweis darauf, dass das Wort Logos ausserhalb des Prologes bei Joh nur im gewöhnlichen Sinne von „Rede“ vorkommt, nichts auszurichten. Auch bei Philo hat es neben dem technischen Sinn des metaphysischen Mittelwesens unzählige Male die übliche Bedeutung (PFL II 478). Wohl aber lässt sich mit jenem Faktum die Anerkennung einer eigentümlichen und teilweise originalen Behandlung der Gedanken von Seiten des Evgl. vereinigen. Gerade bei sachlicher Differenz fällt die „formale Aehnlichkeit“ (LDT I 270) umso mehr ins Gewicht, weil sie umso weniger zu erwarten war. Dass erhebliche Abweichungen bestehen, wird von niemandem geleugnet. Zu ihnen gehört es, wenn unser Evgl. das alttestamentliche und alexandrinische Theologumenon von der Weisheit Gottes (S. 51 f.) völlig ausschaltet. Weder im Evgl. noch in den Briefen findet sich das Wort σοφία und seine Verwandten (vgl. GRILL I 176 ff.). Was speziell den Logos anlangt, so wird bei Philo das doppelsinnige Wort vorzugsweise im Sinne von Vernunft (die göttliche Weltidee, wie sie im Begriffe ist, sich zu realisieren) gebraucht, wobei die Beziehung auf das Schöpferwort freilich nicht fehlt; dagegen tritt letztere im Evgl. schon um der Beziehung auf Gen 1—3 willen in den Vordergrund (GRILL I 168 1). Und wenn bei Philo der Logos in der Luft schweben bleibt und nicht an eine einzelne historische Persönlichkeit gebunden gedacht, am wenigsten aber σάρξ (das ewig widergöttliche Prinzip) werden kann (P. W. SCHMIEDEL I 118), so tut in dieser Richtung der Evgl. — wohl unter dem Einfluss jener ägyptischen Kreise, in denen man die Weltvernunft mit Thot-Hermes identifizierte — einen so entscheidenden Schritt über Philo hinaus, dass apologetische Taktik gerade um deswillen die Beziehung zwischen Philo und Joh entweder gänzlich leugnen oder ihre Anerkennung auf ein Minimum reduzieren zu dürfen glaubt. (Die Hauptträger der ablehnenden Haltung sind notiert NtTh II 371 1. Dazu kommen aus neuerer Zeit etwa ZN II 538 ff. 547 ff.; Komm. 97—107. LÜTGERT, Die joh. Christologie = Beiträge z. Förd. chr. Theologie III 1 1899 S. 115 ff. K. MEYER, Der Prolog des Johe. 1902. E. SACHSSE, Die Logoslehre d. Philo u. d. Joh. NkZ 1904 S. 747—767. ZÖCKLER, PRE⁸ XV 362. O. BERTLING, Der joh. Logos 1907 S. 25. F. BARTH, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu⁸ 1907 S. 295 f.). Aber darum war Philo eben kein christl. Theolog, sondern ein platonisch-stoischer Philosoph. Wenn A ein Instrument fertigt, von welchem B unter Anbringung von entsprechenden Modifikationen eine neue und überraschende Anwendung macht, so folgt daraus weniger, dass A und B verschiedene Instrumente spielen, als vielmehr, dass sie verschiedene Personen sind, von verschiedenen Motiven geleitet und in verschiedenen Richtungen arbeitend. Uebrigens könnte man nach derselben Methode auch die Abhängigkeit Justins von der Stoa in Abrede stellen. Er hat der Stoa

lediglich das Wort *σπέρμα* entnommen, den Begriff jedoch statt physikalisch vielmehr anthropologisch verwertet und aus dem kosmischen Organisationsprinzip einen Grund für die geistige Zugehörigkeit zum Logos gemacht. Und doch kann man an dem Vorhandensein wirklicher Beziehungen nicht zweifeln, da sich der Apologet selbst als Schüler der Stoa bekennt. Der Evglst aber war nicht in der Lage, im Prolog Philo zu gedenken (NtTh II 393¹). Es handelt sich in beiden Fällen eben nicht um einfache Uebertragung, sondern um Umgestaltung. Eine solche hat die Logoslehre bei Joh erfahren behufs popularisierender Anwendung auf einen bestimmten Fall und unter weniger metaphysischem, als vielmehr religiösem Gesichtspunkte (LOISY 154. GRILL I 166—170. WERNLE, Anfänge ²372 f.). Damit war dem Logosgedanken ein konkreter Inhalt von selbst gegeben; die philonische Mitteilung abstrakter Kräfte zur Gewinnung höherer Erkenntnis und Reinigung der Seele wird durch die Zusammenschau dieses Logos mit der Person des Redners, der Mt 11²⁹ gesprochen, zur Mitteilung des Wesens und Gehaltes dieser Person selbst, und damit wird auch die Gottheit aus ihrer Weltferne in die Gemeinschaft geschaffener Geister hereingezogen (Wzs 534). Wenn die Logosidee bei Philo zumeist den Zusammenhang von Gott und Welt klar machen soll, so dagegen bei Joh die Gemeinschaft zwischen Gott und Menschheit, das Heil der letzteren. Durchweg liegt eben nicht bloss Alexandrinismus vor, sondern ein durch Kombination mit der synopt. Ueberlieferung einerseits, mit paul. Theologie andererseits modifizierter Alexandrinismus. Bei Pls insonderheit sind Anknüpfungspunkte gegeben in *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* II Kor 4⁴ *τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως* Kol 1¹⁵. Aber der Unterschied ist immer der, dass Pls, wenn auch der Einfluss der hellenistischen Bildung die natürliche Unterlage des von ihm gepredigten Weltchristentums war, doch in Jerusalem, nicht in Alexandria geschult ist, zu den Füßen Gamaliels, nicht Philo. Der 4. Evglst dagegen arbeitet zwar unter geschichtlicher Voraussetzung der paul. Christologie, aber den entscheidenden Schritt vom Messiasbegriff zur Erfassung der allgemeinen und menschheitlichen Bedeutung der Erscheinung Jesu im Ausdrucke Logos tut er völlig selbständig. Der Fortschritt von Pls zu Joh ist somit wesentlich ein dreifacher: einmal, dass erst von Joh die durchschlagende Anschauung aufgestellt wird, welche alle diesen höheren Auffassungsweisen der Person Jesu zugrunde liegt; denn erst im Logosgedanken hatten sich die Versuche, den Gedanken des offenbaren und immanenten Gottes dem Zeitbewusstsein anschaulich zu machen, erschöpft. Zweitens, dass, während Pls ausschliesslich den erhöhten Christus zum Gegenstand seiner Predigt macht, Joh nunmehr auch die geschichtliche Erscheinung desselben nach jener höheren Anschauung erklärt und daher die Lehre vom fleischgewordenen Logos gleich an die Spitze seines Evglms stellt. Wie dieses Juden und Heiden zu einer Herde Christi vereinigt werden lässt, so hat es auch aus at.-jüdischen und aus heidnisch-philosophischen Schachten der Weisheit einen gemeinsamen Ausdruck zur Bezeichnung der Sache gewonnen, auf die es ankam. Kein Lösungswort war geeigneter für die werdende Weltreligion, als das von Philo durch Kombination des jüd. Offenbarungswortes mit der stoischen Weltvernunft gewonnene. Immerhin aber hatte die Logoslehre bei dem alexandrinischen Juden noch keine Beziehung auf etwas Menschliches und Geschichtliches; sie war bloss Gegenstand eines der Wirklichkeit entfremdeten und von ihr abgezogenen, über das Verhältnis Gottes zur Welt phantasierenden Nachdenkens. Dagegen beruht die ganze Eigentümlichkeit der Beleuchtung, in welcher bei Joh Jesus im Unterschiede von den drei ersten Evglien erscheint, auf dem Gedanken, den einzigartigen Eindruck, von dem die Gemeinde Jesu aus allen seinen Worten berührt wurde, zu erklären aus der Voraussetzung, dass Gottes ewiger Logos selbst in irdische Erscheinung getreten sei. Nicht das paul. Geistwesen in der Himmelhöhe, sondern der unter Menschen wandelnde Menschensohn

¹⁹ Und dieses ist das Zeugnis des Johannes, als die Juden aus Jerusalem Priester und Leviten sandten, ihn zu fragen: wer bist du? ²⁰ Und er bekannte und leugnete nicht und bekannte: ich bin nicht der Messias. ²¹ Und sie fragten ihn: was sonst? Bist du Elias? Er sagt: ich bin es

trägt die Züge der Gottheit. Dies aber führt auf den dritten Punkt. Joh repräsentiert einen Versuch, das Rätsel, vor welches sich das erste christl. Zeitalter gestellt sah, von der entgegengesetzten Seite aus zu lösen, als Pls getan hatte. Dieser hatte das von der palästinisch-jüdischen Gelehrsamkeit aufgestellten Gedankenbild eines δεύτερος ἀνθρωπος (I Kor 15 47) herbeigezogen, um die Erscheinung Jesu als den Abschluss der menschlichen Geschichte, als erreichtes und verwirklichtes Ideal der Menschheit darzustellen. Joh hält sich an das von der alexandrinischen Judentum behufs der Auseinanderlegung von göttlicher Transzendenz und Immanenz gepflegte Gedankenbild eines δεύτερος θεός (Philo bei Euseb. Praep. ev. VII 131), um demselben eine populäre Wendung zu geben und in einer menschlichen Erscheinung den Ort zu finden, an welchem Gott selbst in die Geschichte der Menschheit eintritt, in einem Menschen, der sprechen kann: Ich und der Vater sind eins (10 30). Pls vertritt die dem griech. Denken näher liegende Apotheose, der 4. Evglst die den orientalischen Religionssystemen angehörige Inkarnation (vgl. die Avataren des Gottes Vishnu GRILL I 346 ff.). Das Eigentümliche und Einzige der Person Jesu besteht bei ihm nicht mehr darin, dass er der Messias der Juden, auch nicht mehr darin, dass er das Urbild der Menschheit ist, sondern darin, dass er geradezu die Gottheit auf Erden im Fleisch darstellt.

Der Vorläufer. 1 19–34. Anders als οὗτος v. 2 7 geht **19 αὕτη** auf das Folgende; denn es soll nun mit dem v. 6 versuchten Geschichtsanfange Ernst, bzw. das v. 7 15 erwähnte Zeugnis ausführlicher entwickelt werden (Ws). Die Ἰουδαῖοι im 4. Evglm sind nicht die Judäer, spez. die Jerusalemiten im Gegensatz zu den anderen Juden (WUTTIG, D. Johev. u. s. Abfassungszeit 1897 S. 38–52. KÜPPERS, Neue Untersuchungen über den Quellenwert d. 4 Ev. 1902; dagegen KR II 312 ff. BELSER, ThQu 1902 S. 168–222 spürt gar vier Bedeutungen für den Ausdruck auf) sondern die Juden insgesamt als Volk. An unserer Stelle sind sie vertreten in ihrer geistlichen Obrigkeit, dem Synedrium, in dessen Befugnissen eine solche amtliche Anfrage allerdings lag, wie auch die Aburteilung falscher Propheten, Dtn 18 21 22. Daher die Frage nach der göttlichen Mission Jesu Mc 11 27 = Mt 21 23 = Lc 20 1 von ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς und πρεσβύτεροι gestellt wird. Hier sind die ersteren allein ins Auge gefasst, daher erscheinen als ihre Organe *Priester und Leviten*, die höhere und niedere Beamtenklasse des Tempels. Der Vers setzt voraus, dass die Kunde von dem Wirken des Johannes (der im 4. Evglm niemals βαπτιστής heisst) bis in die Hauptstadt gedrungen ist. In **20** liegt eine selbständige Aussage vor, nicht etwa der Nachsatz zu ὅτε ἀπέστ. Und zwar steht das erste ὁμολ. absolut, während das zweite die folgende Rede zum Inhalt hat. Wir haben hier ein gutes Beispiel für die von dem Evangelisten beliebte Umständlichkeit des Ausdrucks, die sich „in Wiederholung nicht genug tun kann“ (JÜLICHER 350). Geleugnet wird, dass Johannes sei = ὁ Χριστός, anknüpfend an Lc 3 15 Act 13 25. Aber wichtiger als die Negation ist dem Verf. die in ihr liegende Hindeutung darauf, dass ein anderer den Titel mit Recht beanspruchen darf (LOISY 203). Der ganz bestimmten Antwort wegen muss die Frage 19 als spezieller gefasst, der Stellung des Täufers zu den messianischen Erwartungen geltend gedacht werden; vgl. 25. Daher die neue Frage **21 τί οὖν**; quid ergo? Ist er nicht der Messias selbst, so kann er kaum etwas anderes sein als Elias, dessen

nicht. Bist du der Prophet? Und er erwiderte: nein. ²² Da sprachen sie zu ihm: wer bist du? Damit wir denen, die uns gesandt haben, Antwort geben können. Was sagst du von dir? ²³ Er sprach: ich bin die Stimme eines, der in der Wüste ruft: macht eben den Weg des Herrn, so wie der Prophet Jesaias gesagt hat. ²⁴ Und sie waren ab-

persönliche Wiederkehr der damaligen Volkserwartung entsprochen hätte, s. zu Lc 1 17 Mt 17 11 und vgl. Bsst, Religion d. Judentums² 266 f. Daher die Ablehnung in der Nachfolge des Lc geschieht, welcher 1 17 nur „Geist und Kraft“ des Elias im Täufer wiedererstanden sieht, dagegen zu Mc 1 6 (= II Reg 1 8) und Mc 9 12 13 keine Parallele bietet (SCHLT 364. Nach KR II 326 soll der Grund der Verneinung vielmehr sein, dass der Evglst, der v. 20 ff. rede, den Täufer als Repräsentanten des Judentums betrachte, welches alles das nicht war, wofür es die Juden selbst gehalten haben, vgl. auch KR I 406 427 f. 490 f. 510 589 621 II 325 ff. 335 346 u. s.); s. zu Mt 11 14. Einer verwandten Vorstellung gehört ὁ προφήτης an, der auch nach 7 40 41 im jüd. Bewusstsein von ὁ Χριστός verschieden ist. Nun ist aber jener in der Act 3 22 7 37 (vgl. übrigens schon die Verklärungsgeschichte Mt 17 5 = Mc 9 7 = Lc 9 35) auf diesen gedeuteten Stelle Dtn 18 15 zu suchen. Die Christen proklamierten ihren Messias als einen zweiten und höheren Moses, wie auch das kirchlich werdende Christentum als „neues Gesetz“ auftrat. Eben darum, weil der mosaische Messiasstypus christl. Ursprungs ist (BALDENSPERGER, Selbstbewusstsein Jesu² 138—140), darf schon hier Johannes nicht der „Prophet“ sein; s. zu v. 45 6 14. Im Sinne der Fragenden, die übrigens v. 25 den Propheten deutlich vom Messias unterscheiden, ist also der an der Pforte des messianischen Zeitraums stehende Prophet gemeint, mit welchem die prophetenlose Zeit zu Ende geht (s. zu Mc 6 15 = Lc 9 8), heiße er nun Moses, Elias oder Jeremias, s. zu Mt 16 14. Wie hier der προφήτης, so steht 34 49 auch der υἱὸς τοῦ θεοῦ im Sinne der jeweils Redenden. Dem, dass sonach der Täufer weder Christus, noch Elias, noch der Prophet (alles das erklärt BLDSP 134 f. 138 f. für Titel, die dem Täufer von seinen Anhängern beigelegt worden sind) ist, entspricht es übrigens, wenn seinerseits Christus Mc 8 28 = Lc 9 19 weder der Täufer, noch Elias, noch einer der alten Propheten ist. Eine vierte Möglichkeit ist beiderorts ausgeschlossen. Da sonach alle denkbaren Fälle erschöpft sind, erfolgt **22** eine neue Frage, auf welche eine bloße Verneinung nicht mehr genügt. Das ἵνα bezeichnet wie 9 36 die Absicht der Erkundigung. Demnach erfolgt **23** die positive Antwort des Täufers, indem derselbe sich Jes 40 3 als den angemessensten Ausdruck für seinen Beruf aneignet, „um in dem abstrakten Begriff einer blossen Stimme sich gleichsam jedes persönlichen Charakters zu entäussern“ (BR 101). Die Stelle wird übrigens nach LXX, richtiger nach Mc 1 3 = Mt 3 3 = Lc 3 4, daher genau in der dort bezeugenden Zurechtlegung des Sinnes zitiert, nur dass die beiden Imperativsätze in Einen zusammengezogen werden; daher εὐθεῖας ποιεῖτε = εὐθείας ποιεῖτε für ἐτοιμάσατε: Bild der μετάνοια. Folglich wird der von den Snptkrn auf den Täufer nur angewandte Spruch ihm bei Joh selbst in den Mund gelegt (HGF, Evglten 236, während Ws das Verhältnis umdreht: Die Wahl dieser Prophetenstelle hat die synopt. Ueberlieferung bewogen, mit eben derselben das Auftreten des Täufers zu charakterisieren). Obgleich **24** die älteste Textüberlieferung (ABCL) keinen Artikel hat, darf doch an eine neue Gesandtschaft (ORIG. NONNUS. ZN II 517 563: ἐκ τῶν Φαρ. = des Pharisäens; vgl. Komm. 113 f.) nicht gedacht werden (LOISY 208), da das Folgende

gesandt von den Pharisäern her ²⁵ und fragten ihn und sprachen zu ihm: was taufst du dann, wenn du nicht der Messias bist, noch Elias, noch der Prophet? ²⁶ Johannes antwortete ihnen also: ich taufe mit Wasser; in eurer Mitte steht der, den ihr nicht kennt, ²⁷ der nach mir kommt, dem ich nicht wert bin, seinen Schuhriemen zu lösen. ²⁸ Dies

nur den Fortgang des Gesprächs bringt (vgl. οὗν ²⁵) und die Collocutores offenbar dieselben bleiben. Daher vg: et qui missi fuerunt, erant ex phariseis. Aber auch eine nachträgliche Zwischenbemerkung (EUTH.) braucht nicht angenommen zu werden; man erklärt entweder mit LOISY: in der Abordnung befanden sich Pharisäer oder besser mit Wzs: *und sie waren abgesandt von den Pharisäern her und fragten ihn*: nämlich aus ihrer Stellung und Richtung als Pharisäer (aus solchen und aus sadduzäischen Priestern ¹⁹ besteht auch nach 7 ^{32 45}: ἀρχιερεῖς καὶ Φαρισαῖοι das Synedrium, Ldt II 27; s. zu Mt 2 4 3 7) erklären sich die so genauen Erkundigungen, die Sorgen der Leute um die Legitimation des Täufers, ihr fortgesetztes Fragen und Drängen (gewöhnl. Ausl.). Joh scheint übrigens mit dem Wort Pharisäer eine nicht ganz geschichtliche Vorstellung zu verbinden. Er sieht in ihnen nicht die grosse Volkspartei, die im ganzen Lande verbreitet ist, sondern denkt sie offenbar in Jerusalem sesshaft als eine ständig dort wirkende Behörde oder Mitglieder einer solchen (vgl. 4 1 7 ^{32 45 47 48} 8 ¹³ 9 ¹³ 15 f. 11 ⁴⁶ f. 57 12 ⁴²; O. HTZM, NeutZG.² 209 f.). An und für sich nahmen sie **25** am Tausen keinen Anstoss, da ja für die messianische Zeit eine grosse Reinigung in Aussicht genommen war; s. zu Mc 1 5 = Mt 3 6. Aber wenn du weder der Messias noch irgend eine messianische Persönlichkeit sein willst, *was taufst du dann?* Die Berufung auf die Stelle Jes 40 3 bleibt bei den Fragenden ganz folgelos. Ueberhaupt lässt das 4. Evglm Fragen und Antworten sich keineswegs immer genau entsprechen (pW). Zu dem **26** erteilten Bescheid hat das schon Herakleon bemerkt: ἀποκρίνεται ὁ Ἰωάννης τοῖς ἐκ τῶν Φαρισαίων πεμφθεῖσιν, οὐ πρὸς ὃ ἐκεῖνοι ἐπηρώτων, ἀλλ' ὃ αὐτὸς ἐβούλετο (ORIG. in Joh VI 30 = 15). Die Antwort *ich* meinesteils, wie 20, *taufe* u. s. w. passt jedoch zu 25 wenigstens insofern, als wie der Beruf des Täufers 23, so auch seine Taufe für etwas Vorläufiges erklärt wird. Er masst sich keinen höheren Beruf an, als den mit Wasser zu taufen: das ἐν weist auf das Element seiner Taufe. Dieses ist ein irdisches, wie auch die Person des Täufers 3 32 eine irdische ist. Gegensatz ist das messianische Tausen mit Geist 33. Was er tut, ist nämlich als Vorbereitung ganz in der Ordnung; denn bereits steht der Messias auf dem Plane. So eignet dem μέσος ὑμῶν. κτλ. teils ein dem Satzteil ἐγὼ κτλ. entgegengesetzter, teils ein ihn ergänzender Sinn. Dazu kommt noch der Zug ὃν ὑμεῖς οὐκ οἰδατε, welcher allerdings ganz der Volkserwartung entspricht (s. zu 31), hier aber zugleich den Grund aufdeckt, weshalb sie fragen konnten, wie 25 geschehen war, vgl. v. 10 11. Ueber **27** ὃ (ausgefallen in sB, gestrichen von W-H, BLASS) ὀπίσω μου ἔρχ. (die übrigen Ausfüllungen in rec. sind zu streichen) s. zu v. 15 und über οὗ οὐκ κτλ. zu Mc 1 7 = Lc 3 16. Das ἴνα steht, wie z. B. auch 11 37 50, nach dem abgeschwächten Gebrauch der späteren Gräzität an Stelle der Infinitivkonstruktion. Nur hier begegnet das v. 15 antezipierte und 30 in rückweisender Form wieder aufgenommene Wort auf geschichtlich aussehendem Hintergrunde und in geschichtlich begreiflicher Fassung. Der Ort, wo **28** Johannes sich taufend aufhielt, heisst in den ältesten Zeugen nicht Bethabara (so aber schon syr sin cur, besonders aber seit ORIG., der einen Ort mit Namen *Bethanien* am Jordan

John. M.

12.

geschah in Bethanien, jenseits des Jordans, wo Johannes sich taufend aufhielt. ²⁹ Am folgenden Tage sieht er Jesus auf sich zukommen und spricht: siehe da, das Lamm Gottes, das der Welt Sünde auf sich

nicht gefunden hatte und diese LA durchsetzte), sondern Bethanien (Herakl. und die meisten Handschriften zur Zeit des ORIGENES. Die Masse der heutigen Exegeten hält das für ursprünglich; nur CALM 148 tritt für Bethabara ein und LOISY 214 bleibt zweifelhaft) und wird als peräisch und auch weiter gegen Norden gelegen (s. zu 11 17) von dem gleichnamigen Ort bei Jerusalem 11 18 unterschieden (MR); die Lokalität ist an sich nicht unwahrscheinlich, s. zu Mt 3 5 = Lc 3 3. C. MOMMERT, Aenon und Bethania 1903 überträgt Bethani mit Schiffsort und setzt es (was schon SCHZ 118 getan) mit Bethabara = Uebergangsort gleich. Die Lage sucht er am Ostufer fünf römische Meilen vom Toten Meer entfernt an einer Stelle, welche Kaiser Anastasius zu Anfang des 6. Jahrhunderts mit einer Johanneskirche geschmückt hat; ebenso LÖHR, Deutsch-evangel. Blätter 1906 S. 795 f. Dagegen identifizieren ZN (II 563; NkZ 1907 S. 266—294: Zur Heimatkunde des Ev. Joh 1907; Komm. 115 1—117) und FURRER (ZntW 1902 S. 257 f.) Bethanien mit dem Jos 13 26 genannten Betonim, dem heutigen Betâne. Die von den Auslegern so verschieden beantwortete Frage, warum ²⁹ Jesus auf den Täufer komme, ist eine müßige. Denn die nächstliegende und allein motivierbare Antwort, die schon ORIGENES gegeben, dass er es nach Mc 1 9 tue, um sich taufen zu lassen, verbietet sich durch den Umstand, dass die Taufe Jesu bereits 26 27 als vor Beginn der Geschichtserzählung 19 geschehen vorausgesetzt wird, s. zu 32. Jesus soll demnach hier dem Täufer nur überhaupt so nahe kommen, dass dieser auf ihn hinweisen und sein Zeugnis ablegen kann (BR 103). Deshalb ist die Angabe eines Grundes ebenso entbehrlich wie die des Ortes, von welchem Jesus herkommt. Das Täuferwort lautet: *siehe da* = dieser ist *das* bestimmte, das eigentliche und rechte, das notorische *Gotteslamm*, wie 21 ὁ προφήτης, der bewusste, zu erwartende Prophet.

Das at. Datum, auf welches diese Bezeichnung zurückweist, war schon innerhalb der griech. Exegese streitig. Die einen denken an Sühnopfer überhaupt (so Origenes), wobei freilich Lämmer zwar eine quantitativ hervorragende, aber doch keine qualitativ charakteristische Rolle spielen; also, zumal angesichts des Artikels, lieber an das Passalamm insonderheit (Chrys) als dasjenige Lamm, welchem innerhalb der at. Heilsökonomie einzigartige Bedeutung zukommt (so seit LAMPE die meisten mit Hinweis auf 2 13 19 36 und besonders auf I Kor 5 7). Aber sofort erhebt sich darüber Streit, ob sich das damalige Passalamm überhaupt noch unter die Kategorie der Sühnopfer bringen lasse (was z. B. LOISY 221, CALM 149 bestreiten) oder nicht eher zum Dankopfer geworden sei. Auf keinen Fall war es ein ἱλαστήριον αἶρον τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Man müsste diese Erweiterung der Wirkungssphäre dem Antitypus auf die Rechnung schreiben. Innerhalb der Tragweite des Opferbegriffs bleibt man auch, wenn man dieses, als bereits der Gemeindeanschauung bekannt vorausgesetzte (LOISY 221), daher artikuliert auftretende Lamm entweder in I Pt 1 19 (ἄμνος ἄμωμος mit Beziehung auf Lev 22 20 21) oder in Apk 5 6 12 13 8 (ἄρνιον ἐσφαγμένον mit Beziehung auf die Stichwunde des Opfers im Hals) findet. An beiden Stellen werden nun aber Name und Symbol in der Regel nicht auf das Passalamm, sondern irgendwie auf Jes 53 7 zurückgeführt, wo der Knecht Gottes still und geduldig wie ein Lamm zur Schlachtbank geht; vgl. Jer 11 19. So Act 8 32 I Pt 2 22—25, während aus Lc 22 37 Joh 12 38 Rm 10 16 die messianische Bedeutung von Jes 53 für die älteste Christenheit überhaupt erhellt; s. zu Act 3 13. Der ἄμνος τοῦ θεοῦ beruht daher auf Kombination ritueller Opfer-

begriffe mit dem עֶבֶר יְהוָה (der Genet. τοῦ θεοῦ ist possessiv zu verstehen und passt zu dem leidenden Gerechten Jes 53⁷ mindestens viel besser als zum Osterlamm), als welcher Jesus ja auch Mt 8¹⁷ τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν = Jes 53⁴. Nun steht im Grundtext allerdings נָשָׂא und סָבַל; beide Verba auch 53^{11 12} mit Beziehung auf die Sünden und Vergehungen anderer, die der Knecht Gottes auf sich nimmt. Etwas Ähnliches wird mit dem zeitlosen Präsens ὁ αἰρων als charakteristische Tat dieses Agnus dei bezeichnet, vgl. I Joh 2² αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν. Fast durchweg bedeutet αἶρειν im 4. Evglm freilich nur Aufnehmen, um wegzunehmen, also einfach Hinwegtun, Fortschaffen (ZN, Komm. 118¹⁹); vgl. αἶρειν τὰς ἁμαρτίας I Joh 3⁵ wie LXX I Sam 15^{25 28} Beseitigung der begangenen Sünden, sofern sie uns mit Schuld belasten. Dagegen wird das Aufsichnehmen und Tragen der Sünde in LXX mit λαμβάνειν, φέρειν, ἀναφέρειν ausgedrückt. Als Ausnahmen angeführte Stellen wie Ps 91¹² Thr 3²⁷ Gen 45²³ Joh 21³ haben nichts mit Sünde und Schuld zu tun. Wohl aber beweisen sie, dass doch auch נָשָׂא unter Umständen mit αἶρειν wiedergegeben werden kann, und vollends die Sntkr gebrauchen es nicht selten = αἰρεσθαι, z. B. Mt nicht bloss 4⁶ = Ps 91¹², sondern auch 9⁶ ἄρῃν σου τὴν κλίνην, 11²⁹ ἄρατε τὸν ζυγόν μου, 16²⁴ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ. Wenigstens wenn mit der Beziehung auf das עֶבֶר סָבַל Jes 53¹¹ oder הָטָא נָשָׂא Jes 53¹² Ernst gemacht werden soll, darf man nicht mit den meisten Auslegern bei dem blossen Wegnehmen stehen bleiben, sondern muss zur Uebnahme der Sühne fortschreiten, so dass also αἶρειν das φέρειν einschliesst. Mit letzterem Wort allein wäre dagegen nur ausgedrückt, dass der Unschuldige die Leiden trägt, welche ihm aus der Gemeinschaft mit dem sündigen Volk erwachsen, noch nicht aber, dass er auch nach Jes 53¹⁰ sein Leben zum עֶבֶר נָשָׂא gibt, zum Schuldopfer, als eine Art Ersatz, so dass dadurch die Sünden der anderen auch wirklich weggenommen werden. Doch ist fraglich, ob der Evglst, der den Ausdruck schon gemünzt vorfand, ihn in der vollen Tragweite aller seiner Voraussetzungen erfasst hat. Immerhin würde der durch die empfohlene Deutung geforderte Doppelsinn des Wortes αἶρειν zu der Art, wie der Evglst sich auszudrücken liebt, vorzüglich stimmen. Jedenfalls erweitert sich der Sinn von Jes 53^{11 12}, indem an Stelle der Mt 20²⁸ = Mc 10⁴⁵ beibehaltenen πολλοί der κόσμος und an Stelle ihrer Sünden die Sündenschuld der Welt tritt; s. zu I Joh 2², wodurch Einschränkung auf Israel (DELFF 78 f.) ausgeschlossen erscheint. Hiermit ist aber nicht bloss der volkstümlich beschränkte Blick des historischen Täufers universalistisch erweitert (O. HRTZM 51), sondern in sein Bewusstsein auch schon eine religiöse Reflexion auf den Heilswert des Todes des Messias verlegt, für welche sonst I Kor 15³ das früheste Datum bildet, vor allem aber der heiss erkämpfte Ertrag: der eigensten Lebensarbeit Jesu, der Leidensgedanke und Todesentschluss (s. zu Mc 8^{30—33}), dem Täufer trotz Mt 11¹¹ im voraus zu eigen gegeben. Dem geschichtlichen Täufer konnte nur der Gedanke einer im messianischen Reiche statthabenden Sündenvergebung in Sicht liegen (s. zu Mc 1⁴). Hier kommt letztere nicht bloss der „Welt“ überhaupt zugute, sondern wird auch mit dem spezifisch christl. Gedanken des messianischen Leidens unter einem „Bilde aus der Passionsgeschichte“ (HSR IV 409) in liturgischer Formulierung (RIRSCHL II³ 67 f.) kombiniert. Folglich ist dem Täufer ein Gedanke in den Mund gelegt, welchen erst sein eigenes Todesgeschick in Jesu Geist zur Reife bringen half, s. zu Mt 17¹³. Neuerdings (SPITTA, Streitfragen der Geschichte Jesu 1907 S. 172 bis 224) hat man unter Anerkennung der eben gezogenen Schlussfolgerungen (S. 203) aus dem Bericht 29 ff. einen historisch brauchbaren Kern gewinnen wollen. Der Geschichte gehöre es an, dass der Täufer Jesus den ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (36) genannt hätte, und zwar um ihn nach jüdischer Gepflogenheit als den Messias, den starken Widder, den streitbaren Führer des Volkes zu bezeichnen. Der absolute Ausdruck „Lamm Gottes“ stamme aus der messianisch gedeuteten Stelle Jes 16¹ ff. (S. 204—214).

nimmt. ³⁰ Dieser ist es, von dem ich sagte: nach mir kommt ein Mann, der mir zuvor gekommen ist, weil er eher war als ich. ³¹ Und ich kannte ihn nicht, aber damit er Israel offenbar würde, deshalb kam ich mit Wasser taufend. ³² Und Johannes legte folgendes Zeugnis ab: ich habe den Geist geschaut wie eine Taube vom Himmel herabkom-

Die ursprüngliche, gut jüdische Vorstellung sei dann zu der christlichen vom reinen Opferlamm als Bild des leidenden Christus, des Heilandes der Heiden und Israels ²⁹ umgestaltet worden (S. 203). Aber, abgesehen davon, dass die Beweise für den jüdischen Gebrauch (S. 177—194) recht problematischer Natur sind, setzt die Annahme der neuen Anschauung voraus, dass man sich zur Anerkennung der Existenz von Parallelberichten (s. zu v. ³²) bereit finden kann. Auch bleibt die Schwierigkeit, dass Johannes Jesus von Anfang an als Messias angesehen haben müsste (s. auch SPITTA, Z. Gesch. u. Literatur d. Urchristentums III 2 1907 S. 97f.).

Mit Beziehung auf den gegenwärtigen, eben ihm nahenden Messias gesprochen steht **30** οὗτός ἐστιν, nicht mehr wie v. 15 οὗτος ἦν. Die Rückweisung ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον gilt wohl weniger dieser geschichtslosen und problematischen Antezipation, als dem Tags zuvor gesprochenen Wort vom ὀπίσω μου ἐρχόμενος ²⁷ (Ws), und der Fortsetzung daselbst entspricht hier genau, nur ohne Bild, das richtig (s. zu v. 15) verstandene ἐμπροσθέν μου γέγονεν, über dessen Tatsächlichkeit der Täufer seit dem ^{32—34} beschriebenen Moment aufgeklärt sein musste. Neu also im Vergleich mit ²⁷ bleibt hier bloss die paradoxe Form des Ausspruchs und die angeschlossene Erklärung des Rätsels durch ὅτι πρῶτός μου ἦν. Das καί in καὶ γὰρ **31** bezieht sich nicht auf ὑμεῖς ²⁶, sondern ist wie ^{33 34} einfach fortführend gemeint: *und ich kannte ihn*, den nach mir Kommenden, den Messias *nicht* (gegen Mt 3 ¹⁴ Lc 1 ³⁶), als ich mit meiner μαρτυρία und Wassertaufe auftrat (= ἤλθον); wohl aber lag der Zweck dieses meines Auftretens in der Einführung Jesu als des Messias, welcher auch nach Just. Dial. 8 und 110 (vgl. SCHÜRER II ⁴ 620 f. Bsst, Rel. d. Judentums² 264) sich und Allen unbekannt bleibt, bis Elias ihn salbt und damit φανερόν πᾶσι ποιεῖ. Zu diesem Behufe musste aber der Messias dem Täufer selbst wieder signalisiert werden, und eben dies geschah vermittelt einer im Voraus angekündigten und gleichsam verabredeten göttlichen Offenbarung, indem Gott dem ἐν ὕδατι βαπτίζων Kenntnis von einem, ihm bei Gelegenheit solcher Verrichtung widerfahren sollenden Zeichen mit auf den Weg gegeben hatte. Nachdrücklichst wird dieses eigentliche und bedeutendste Zeugnis des Täufers **32** mit καὶ ἐμαρτ. eingeleitet, wodurch also der Zusammenhang zwischen Vorigem und Nachfolgendem keineswegs zerrissen oder etwa ein Parallelbericht zu ^{19—31} eingeführt wird (USENER, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I 1889 S. 53—55; s. auch SPITTA, Streitfragen S. 195—200), da ja das Folgende gerade zeigen soll, wie der Täufer zu der ^{29—31} vorausgesetzten, aber doch erst neuerdings erworbenen Kenntnis gekommen ist, vgl. Hst, ZwTh 1891 S. 407. Die offenbare Rückbeziehung auf den synopt. Taufbericht Mc 1 ¹⁰ zeigt, dass die Taufe Jesu vor den Tag ²⁹, ja, da der Täufer auch ^{26 27} den Messias schon kennt, schon vor den Tag ¹⁹ anzusetzen ist. Ihre Bedeutung aber wird nach teilweisem Vorgange schon der Snptkr (s. zu Mt 3 ¹⁵) von Joh, dessen Logos-Christus weder eines nachgehenden Geburtsmomentes seiner Gottessohnschaft, noch auch nur einer Steigerung seines übermenschlichen Bewusstseins bedarf, darauf beschränkt, dass sie zum σημειον für den Täufer wird, welcher bei dieser Gelegenheit den Messias rekognosziert und proklamiert. Ersteres geschieht in Form einer inneren Wahrnehmung (τεθέα-

mend; und er blieb auf ihm. ³³ Und ich kannte ihn nicht. Aber der mich gesandt hat, mit Wasser zu taufen, der sagte mir: der, auf den du den Geist herabkommen und auf ihm bleiben siehst, ist es, welcher mit heiligem Geist tauft. ³⁴ Und ich habe gesehen und bezeugt, dass

ματι), deren Inhalt die taubengleiche Erscheinung des göttlichen Geistes bildet (s. zu Mt 3 16). Das ἐπ' αὐτόν wie Mt 3 16 = Lc 3 22 besagt: in zugewandter Schwebung auf ihn hingerrichtet, wie auf den Gemälden: ein göttlicher Fingerzeig über Jesu Haupt, vgl. Jes 11 2 61 1. Die Wichtigkeit dieses Punktes veranlasst hier (anders ³³) den, auch sonst johann. (z. B. 5 44), Uebergang der Partizipialkonstruktion in das Verbum finitum. Inwiefern aus dieser Erscheinung auf den Messias geschlossen werden konnte, zeigt **33**: unter den Täuflingen sollte einer sein, auf welchen Gottes Geist herabsteigen wird; er wird dann im Gegensatze zur symbolischen Wassertaufe die spezifische Gabe der messianischen Zeit bringen, d. h. *taufen mit heiligem Geist*, s. zu Mc 1 8 = Mt 3 11 = Lc 3 16. Getan hat dies Christus nach 7 39 erst als Erhöhter (vgl. 20 22); was er empfängt ist πνεῦμα τοῦ θεοῦ, was er spendet ist πνεῦμα ἄγιον. Im Gegensatze zum ἐκεῖνος, der es gesagt, steht **34** der es gesehen: καὶ γὼ εἶδρακα = τεθέαμαι ³² καὶ μεμαρτύρηκα, abschliessend die Bedeutung dieses fort und fort gültigen Zeugnisses hervorhebend, entweder des eben berichteten (Ws) oder eines als gleich nach der Vision bei der Taufe abgelegt zu denkenden Zeugnisses (gewöhnl. Ausl.). Für letzteres spricht, dass οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς (dafür ■ syr sin und cur ὁ ἐκλεκτός, was ZN II 518; Komm. 124 für ursprünglich hält) τοῦ θεοῦ die Himmelsstimme Mt 3 17 vertritt. Im Begriff des υἱὸς τοῦ θεοῦ trifft hier die geschichtliche Bedeutung, welche dem Täufer allein zu Gebote stand (theokratische Messiasbezeichnung wie v. 49), mit der Theorie des Evglsten (= ὁ μονογενής) zusammen.

Der Abschnitt entspricht der herkömmlichen Einl. der evang. Geschichte, indem er das 1 6—8 15 nur vorläufig und summarisch berichtete Zeugnis des Täufers, weil es in erster Linie den Glauben an Christus als göttlich gefordert und begründet erscheinen lässt, ausführlicher mitteilt (LDT), und zwar in Form einer offiziellen 19—28 und einer vertraulichen Aeusserung 29—34. Jene ist wesentlich negativer — der Täufer nicht der Messias — diese positiver Natur: der Messias ist ihm gelegentlich der Taufe von Gott gezeigt und von ihm öffentlich proklamiert worden. Vielleicht lieferte die Erinnerung an einen peräuschen Aufenthalt des Täufers und dort erfolgte Zurückweisung aller, seinem Auftreten etwa beigemessenen, messianischen Tendenzen den Rahmen des Ganzen. Auch die Gesandtschaft, zumal die, übrigens zu 24 schlecht passenden, „Priester und Leviten“ 19 und die schwankenden Ansichten über die Bedeutung des „Propheten“ 21, die übrigens bereits die christl. Verwertung desselben voraussetzen, macht man für die Selbständigkeit des Berichts geltend (Ws). Wie es sich damit auch verhalten möge, so lieferte jedenfalls die Synopse das Material für die konkrete Ausfüllung des Rahmens, und zwar Mc 1 5—8 für den ersten, Mc 1 9—11 für den zweiten Abschnitt. Was über den Inhalt dieser Stellen und ihrer Parallelen, sowie über den Anknüpfungspunkt Lc 3 15 hinausgeht, zumal 29 30, erweist sich als Zubehör johann. Theologie, wie es auch mit der johann. Umdeutung der κρισις zusammenhängt, wenn die synopt. Gerichtsweissagung (Mt 3 7 = Lc 3 7) hier ganz wegfällt (KÖHLER, Johannes der Täufer 1889 S. 64—66). Im übrigen wird mit den Sprüchen, die bei den Snpktrn der Taufe Jesu vorangehen, hier eine, als erst später erfolgt vorzustellende, Frage nach dem Recht der Johannestaufe beantwortet, die auch Mc 11 29—33 = Mt 21 24—27 = Lc 20 3—8 gestellt wird, und zwar von Jesus selbst, aber unbeantwortet bleibt

dieser der Sohn Gottes ist. ³⁵ Am folgenden Tage stand Johannes wiederum da und zwei seiner Jünger, ³⁶ und da er Jesus wandeln sah,

(O. HTZM 25). Christus erscheint in diesem Abschnitt eben erst in Sicht, tritt langsam den Lesern näher (O. HTZM 200). Die Bedeutung des Täufers geht ganz auf in seinem Zeugnisse von dem Grösseren nach ihm, neben welchem der Vorläufer keine selbständige Bedeutung mehr beanspruchen darf. Er hat daher bei Joh selbst den herkömmlichen Täufernamen eingebüsst, ist dafür genau nach Jes 40:3 (O. HTZM 40 f.) zum Evglsten geworden (Lc 3:18 εὐγγελιστή). Sein Zeugnis aber beruht nur auf einem göttlichen Zeichen, einer dem Täufer als Unterpfand verliehenen Vision. Was endlich die Taufe Jesu angeht, so wird nicht ausdrücklich gesagt, dass Johannes sie an Jesus vollzogen habe. Man konnte deshalb meinen, der Evglst hätte diese Tatsache ganz beseitigen wollen (BR, zuletzt F. SCHOLL, PrM 1907 S. 216 f.). Aber, wenn man auch zugibt, dass in der Konsequenz der Logoslehre eine Anschauung gelegen ist, wie die von Justin (Dial. 88) vertretene, dass Christus der Geistesbegabung für sich selbst nicht bedurfte, so genügt das doch nicht zur Stütze der Behauptung, der Evglst hätte die Taufgeschichte unbedingt abweisen müssen. Denn das, was jener Lehre widerspricht, das Herabkommen des Geistes auf Jesus, enthält das 4. Evglm. Auch dürfte sein Verf. sich schwerlich der Hoffnung hingegeben haben, eine so tief im christlichen Bewusstsein wurzelnde Begebenheit (vgl. Act 1:22) durch blosses Verschweigen aus der Welt zu schaffen. Nach BLDSP (72 f.) war seine Zurückhaltung dazu bestimmt, den Johannesjüngern, die ihren Herrn auf Grund der Taufgeschichte für den Gönner und Schutzpatron Jesu ausgaben, den Wind aus den Segeln zu nehmen. Mindestens kann der Evglst, wenn er sich nur andeutend äussert und diesen Punkt der Tradition einfach als vor Beginn seiner Berichterstattung schon gegeben voraussetzt, ihm kein übermässiges Gewicht beigemessen haben. Vom Standpunkt des Evglsten aus hat der Vorgang nur für den Täufer und weiterhin für das Volk Bedeutung. Zu dieser Beurteilung der Sachlage stimmt nun aber nicht das über die synoptische Vorlage hinausgehende, mehrfach hervorgehobene „Bleiben“ des Geistes (1:32–33). Vielmehr tritt hier der Hiatus zutage, der zwischen den beiden heterogenen Elementen der johann. Gedankenwelt besteht: einerseits ist Christus „von oben gekommen“ und bezeugt, was er oben gesehen und gehört hat (3:31–32), tritt also mit vorzeitlicher Ausrüstung auf; andererseits wird (3:34) das Zeugnis Jesu auf eine besondere Begabung mit dem Geist zurückgeführt, die doch wohl mit der 1:32 f. berichteten gleichzusetzen ist. Beide Gedankenreihen lassen sich notdürftig vereinen, wenn man dem Geist die Rolle zuweist, die offenbarungsmässige Beziehung zwischen Gott und dem auf Erden weilenden Sohn lebendig zu erhalten. Denn die den Zwiespalt beseitigende Vermutung, dass der herabgekommene Geist nichts anderes ist als der Logos selber, wurde schon zu 14 als unwahrscheinlich bezeichnet. Vgl. Nt. Theol. 458–461.

Die Nachfolger. 1:35–51. Das πάλιν **35** sieht auf v. 29 zurück. Aber diesmal sind zwei Jünger des Täufers (vgl. Lc 7:19) gegenwärtig und ist sein mit jenem früheren identisches Zeugnis (die abgekürzte Formel ist nach Massgabe der ausführlichen zu erklären, wie auch 1:27 nach 1:15–30, s. S. 62 f.) von Erfolg begleitet. Voraussetzung ist abermals, dass er vom Zeitpunkte der Taufe an auf Jesus als auf den Messias hingewiesen hat. So fesselt er auch jetzt **36** das Interesse der Hörer an Jesus, welcher eben nur zu diesem Zwecke wieder auf dem Plan erscheint, so dass alle Fragen nach dem Woher und Wohin seines περιπατεῖν überflüssig sind (LOISY 240), obgleich ein ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν aus 29 mit demselben Recht ergänzt werden mag, wie dort aus 35 ein

spricht er: siehe da, das Lamm Gottes. ³⁷ Die beiden Jünger hörten, wie er redete, und folgten Jesu nach. ³⁸ Jesus drehte sich um, sah sie nachfolgen und spricht zu ihnen: was sucht ihr? Die aber sagten zu ihm: Rabbi — das heisst übersetzt Lehrer — wo wohnst du? ³⁹ Er spricht zu ihnen: kommt, und ihr werdet es sehen. Da kamen sie und sahen, wo er wohnte und blieben jenen Tag bei ihm. Es war ungefähr die zehnte Stunde. ⁴⁰ Einer von den beiden, die es von Johannes gehört hatten und ihm gefolgt waren, war Andreas, der Bruder des Simon Petrus. ⁴¹ Dieser findet zuerst seinen eigenen Bruder Simon und spricht zu ihm: wir

εἰστήκει Ἰωάννης. Aus **37** ἦκ. οἱ δύο folgt, dass die Worte ³⁶ nicht speziell an sie, sondern an weitere Kreise gerichtet waren, aber auch noch keine direkte Aufforderung zum Anschlusse an Jesus enthielten (Ws). *Sie hörten, wie er redete* (αὐτοῦ λαλ. nach sB), *und folgten* aus eigenem Antriebe *Jesu nach*, zunächst nur neugierig, um ihn kennen zu lernen; seither aber auch als Jünger: Doppelsinn von ἀκολουθεῖν (GDT). Dieser aber **38** findet eben darum (θεασάμενος) in ihnen die Erstlinge derer, „die ihm gegeben sind“, fasst sie zuvorkommend an (στραφεῖς) und erleichtert ihnen die Erreichung ihrer Absichten. Um mit ihm anzuknüpfen, begrüßen sie ihn als *Rabbi* (s. zu Mt 23 7 s). Hier die Beobachtung anzustellen, die Johannesjünger hätten dem Zeugnis ihres Meisters nicht getraut, vielmehr Jesus nur als Lehrer anzusprechen gewagt, und daraus Schlüsse auf die Geschichtlichkeit der Szene zu ziehen (Ws), sollte man angesichts 1 49 unterlassen (LOISY 243). An die Anrede knüpft sich mit Beziehung auf περιπατοῦντι ³⁶ die Frage, wo er, der reisende Lehrer, herberge, Gastfreundschaft geniesse; s. zu Lc 19 5. Dort wollen sie dann eingehender mit ihm reden, als gerade jetzt hier im Freien möglich ist. Darauf **39** lädt er sie ein, gleich mit ihm zu kommen. Im Gegensatz zum synoptischen Jesus (Mt 8 20 Lc 9 58) hat der johanneische ein Asyl (LOISY 244). Sie aber verbrachten den noch übrigen Teil des Tages bei ihm. Der unvergessliche Augenblick des beginnenden Jüngertums wird genau bestimmt: es war nach babylonisch-jüdischer Zählung nachmittags vier Uhr, beginnender Feierabend; vgl. die Emmausjünger Lc 24 29 (THM 407). Ueberdies mag ein Allegorist daraus den Stand der Weltuhr entnehmen. Denn von den zwölf Stunden des Tags 11 9 bedeutet die Gegenwart des Evglsten „die letzte“ I Joh 2 18; die elfte ist schon angebrochen. Den Anbruch der zehnten aber bezeichnet der Beginn der christl. Aera, die somit den sechsten Teil des ganzen Welttags ausmacht, nach derselben typischen Verwertung des Hexaëmerons, aus welcher die Erörterung eines messianischen Sabbats entsprang: s. zu Apk 20 4; über die Bedeutung der zehnten Stunde vgl. J. RÉVILLE 129, LOISY 247. Um so weniger hat es auf sich, wenn hier auch ^{40—42} noch auf denselben Tag mit ^{35—39} verlegt wird, wie syr sin v. ⁴¹ ausdrücklich bezeugt: Andreas sah den Simon an diesem Tage (anders ZN, Komm. 128 f.). Eine Reihe von, mit Voranstellung des Prädikats asyndetisch auf einander folgenden, Sätzen eröffnet **40** die Mitteilung, dass *Andreas* (der andere bleibt ungenannt und unbestimmt wie Lc 24 18; er wird vielfach, z. B. von LDT, ZN, Ws, CALM mit dem Lieblingsjünger und Evglsten gleichgesetzt, wogegen LOISY 244 f.) **41** *zuerst* einen Bekannten antraf (εὕρισκει), und zwar merkwürdigerweise gerade *den eigenen Bruder* (τὸν ἴδιον). Von den beiden hier bezeugten Lesarten πρώτος sL TISCHD. und πρώτον A B LACHM. Treg. W-H ist die letztere vorzuziehen; sie soll die Begegnung der Brüder als den ersten Fall eines solchen „Treffens“, wie es

Sept. 5/4 in charge. a Mr. & Mrs. W.

1. Hamilton 1844.

haben den Messias gefunden — das ist übersetzt: Christus. ⁴² Er führte ihn zu Jesus. Jesus blickte ihn an und sprach: du bist Simon, der Sohn des Johannes, du wirst Kephas genannt werden, was mit Petrus übersetzt wird. ⁴³ Am folgenden Tage wollte er nach Galiläa abreisen und findet den Philippus. Und Jesus sagt zu ihm: folge mir! ⁴⁴ Philippus war aber von Bethsaida, aus der Stadt des Andreas und Petrus. ⁴⁵ Philippus findet den Nathanael und sagt zu ihm: der, von dem Moses im Gesetze geschrieben hat und die Propheten, ihn haben wir gefunden

sich ^{43 45} wiederholt, charakterisieren (Ws). Das $\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma$ verdankt vermutlich einer Konformation mit dem $\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ seine Existenz, wird aber nicht selten vorgezogen, vor allem im Interesse der Harmonistik, die daraus, dass Andreas „als der erste“ seinem Bruder begegnet, schliessen zu dürfen glaubt, auch der unbenannte Jünger, den sie mit dem Apostel Joh. identifiziert, habe seinen Bruder (den Zebed. Jak.) getroffen. Damit ist dann die Eintracht zwischen dem 4. Evglm und der synopt. Tradition hergestellt: in beiden Fällen haben sich die gleichen zwei Brüderpaare (Petr. Andr. — Joh. Jak.) dem Herrn als die ersten angeschlossen (MR. GDT. LDT. ZN II 470 479 f.; Komm. 129—132, vgl. auch E. SCHWARTZ, Tod d. Söhne Zeb. 48). Das Resultat des zuvor mit Jesus geführten Gesprächs (= Lc 24 ³¹ $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\gamma\nu\omega\sigma\alpha\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\tau\omicron\nu$) erhellt aus dem von Andreas nachdrücklich an die Spitze gestellten $\epsilon\upsilon\rho\acute{\iota}\kappa\alpha\mu\epsilon\nu$: Auge und Ohr der Johannesjünger war schon bisher überall gewesen, wo etwas von der Hoffnung und Verheissung Israels aufgehen wollte. Der im NT nur hier und 4 ²⁵ vorkommende Name Μεσσίας scheint den Hellenisten weniger geläufig gewesen zu sein. In $\acute{\epsilon}\mu\beta\lambda\acute{\epsilon}\psi\alpha\varsigma$ **42** liegt wie ³⁶ das fixierende Anblicken, hier des Herzenskundigen 2 ²⁵, welcher sofort die Härte und Festigkeit dieses Charakters (gewöhnl. Ausl., Ws) oder vielmehr des Pt künftige Berufsstellung erkennt und mit $\kappa\lambda\eta\rho\acute{\iota}\eta\sigma\eta$ auf Mt 16 ¹⁸ weissagt (LDT), an welche Stelle das feierlich einführende $\sigma\upsilon\ \acute{\epsilon}\iota$ erinnert. Naturgemässer erfolgt übrigens nach Mc 3 ¹⁶ die Benennung erst auf Grund längerer Bekanntschaft. Der Vater heisst Johannes wie 21 ^{15—17} und im Hebräerevglm, statt der griech. Verkürzung Ἰωάνης Mt 16 ¹⁷, vgl. II Reg 25 ²³. Die Bekanntschaft Jesu mit Namen und Familienverhältnissen des Ankömmelings darf gewiss nicht (mit Ws) auf eine Mitteilung des Andreas zurückgeführt werden, sondern hat im Sinne des Evglsten ihren Grund in dem übernatürlichen Wissen des Herrn (so Chrys Aug. Cyrill. MALDONAT II 444. GRILL I 43 f. u. a.). Das $\acute{\epsilon}\xi\epsilon\lambda\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ **43** bezieht sich entweder auf die Herberge ³⁹ (MR) oder überhaupt auf die Gegend v. ²⁸ (gewöhnl. Ausl.). Eben war Jesus zum Aufbruch bereit, da *findet er den Philippus* — es ist der erste Jünger, den er selber trifft — und beruft ihn mit dem solennen $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\acute{\upsilon}\nu\alpha\iota\ \mu\omicron\iota$ Mt 8 ²² 9 ⁹ = Lc 5 ²⁷ 9 ⁵⁹ (THM 408) zur Jüngerschaft, also in seine ständige Begleitung, nicht etwa bloss zur Mitreise in die Heimat (GDT, Ws). Denn **44** deutet nicht sowohl die Veranlassung des Rufes Jesu, als vielmehr des Kommens des Philippus an, der bei ihm seine Landsleute aus Bethsaida (vgl. 12 ²¹) zu finden hofft. Aber auch der **45** genannte Nathanael (נַתְנָאֵל = Theodor) ist wenigstens im galiläischen Kana zu Hause (21 ²). Da die Begegnung mit ihm als das Ereignis des ⁴³ ange-deuteten Tages gelten soll, muss sich der Auftritt unmittelbar an den vorigen anreihen und darf also die Szene nicht etwa gleich nach Kana 2 ¹ verlegt werden. Mit $\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\psi\epsilon\nu\ \text{Μωϋσῆς}$ (Dtn 18 ¹⁵) $\kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\iota\ \pi\rho\omicron\varphi\acute{\eta}\tau\alpha\iota$ wird nach Lc 24 ²⁷ der Messias umschrieben. Daraus, dass Philippus den Herrn als Sohn Josephs bezeichnet, ohne Korrektur zu erfahren, schliessen die Kritiker (seit

in Jesus, dem Sohn des Joseph, dem Nazaretaner. ⁴⁶ Nathanael sagte zu ihm: kann aus Nazaret etwas Gutes her sein? Sagt Philippus zu ihm: komm und sieh! ⁴⁷ Jesus sah den Nathanael auf sich zukommen und äussert sich über ihn: siehe da, wahrhaftig ein Israelit, in dem kein Falsch ist. ⁴⁸ Nathanael sagt zu ihm: woher kennst du mich? Jesus antwortete und sagte zu ihm: bevor Philippus dich rief, sah ich dich unter dem Feigenbaum. ⁴⁹ Nathanael antwortete ihm:

STR, neuerdings J. RÉVILLE 131, LOISY 258 f.) mit Recht, dass der 4. Evglst sich nicht zum Glauben an die jungfräuliche Geburt bekannt hat; s. auch zu 1 13 6 ⁴² 7 ²⁸ 41. Zunächst offenbart sich **46** die Macht der Vorurteile, deren Bann selbst Nathanaelseelen erliegen. Warum kann schwerlich *etwas Gutes aus Nazaret sein*? Weil es in Galiläa lag (7 ⁵²), meint die ältere, dagegen die neuere Ausl., weil es im AT nicht vorkommt (s. zu Lc 1 ²⁶) oder wegen seiner Kleinheit, oder weil seine Einwohner unwissend, unsittlich u. s. w. waren (ZN, Komm. 136: N. ein „verrufenes Nest“), was sonst freilich nicht bezeugt ist. Dagegen konnten sich wegen des Vorkommnisses Mc 6 ¹⁻⁶ = Mt 13 ⁵³⁻⁵⁸ = Lc 4 ¹⁶⁻³⁰ abschätzige Urteile über Nazaret bei den Christen, wegen der Herkunft Jesu aus Nazaret eben solche auch bei den Juden bilden; s. zu Act 24 ⁵: dann läge ein Anachronismus, Uebertragung von Erfahrungen der Gemeinde auf die Geschichte Jesu vor (SCHLT 364). Philippus weiss, dass jetzt nicht Ort und Stunde zum Disputieren ist; daher nur *ἐρχου καὶ ἴδε*: optimum remedium contra opiniones praeconceptas (BENGEL). In der Tat ergibt sich Nathanael zwar nicht voreilig, weist aber noch weniger die Zumutung, persönliche Erfahrung zu machen, von sich; seine Zweifel sind also redlicher Art. Jesus erkennt ihn daher **47** in *Wahrheit* (ἀληθῶς) als einen Ἰσραηλίτης (theokratischer Ehrenname wie Rm 9 ⁴ 11 ¹ II Kor 11 ²²), sofern in ihm kein δόλος ist (vgl. Apk 14 ⁴ 5), er sich vielmehr im Gegensatze zu seinen, vom Dämon der Lüge besessenen, Volksgenossen (8 ⁴⁴) aufrichtig und ernstlich um die Wahrheit bemüht. Jesus spricht περὶ αὐτοῦ, also zu seinen Begleitern, doch so, dass der sich Nähernde ihn versteht. Nathanaels Frage **48** bezieht sich auf den Anspruch Jesu, ihn, dem er zum erstenmal begegnet, zu kennen. Jesu Antwort geht ihrem Wortlaute nach nur auf ein wunderbares Fernsehen. Aber der Eindruck, welchen das Wort auf Nathanael macht, führt auf ein wunderbares Wissen von der ⁴² geschilderten Art. Denn Nathanael zeigt sich **49** nicht sowohl über den Fernblick, als über den Seherblick erstaunt, darüber nämlich, dass Jesus eine Seite angetastet hatte, die den Grundton von Nathanaels Gemütsleben bilden musste (Loisy 261). Denn die Situation, in welcher ihn Jesus erblickt (ὕπὸ τὴν συκῆν ⁴⁸ ist nach ⁵⁰ mit εἰδὼν σε zu verbinden, nicht mit φωνῆσαι), muss eine Beziehung auf seine Eigenschaft als lauterer Israelite haben (LDT. ZN, Komm. 138). Was er dort unter einem der Feigenbäume, von welchen die Wohnungen umgeben gedacht sind (Mch 4 ⁴ Sach 3 ¹⁰), erlebt hatte, das verbürgt ihm, dass seine Stunde jetzt geschlagen hat, da ihn Jesus daran erinnert. Wie auch Schiller den Bericht verstanden hat (Jungfrau von Orleans I 10), verzichtet dieser auf Blosslegung des dem inneren Leben angehörigen Zuges; doch hängt derselbe jedenfalls mit der „Hoffnung Israels“ Act 28 ²⁰ zusammen. Daher durchblitzt ihn die Ahnung, dass Jesus dieselbe erfüllen, Israels Erlösung bringen werde. Die theokratische Bedeutung des υἱὸς τοῦ θεοῦ erhellt aus der näheren Bestimmung βας. τοῦ Ἰσρ. Beides ist steigernder Ausdruck für Μεσσίας ⁴¹. Auch hier, wie wiederum 12 ¹³ begegnet der Ehrenname Israel, während Jesus 18 ³³ König der Ju-

~~copy of letter to G. H. 1 1158~~

Frederick. June 28, 1871.

For. when will they come. Rob. Huffer and S. Lawrence

April 118

Pres. of the U. S. S. S. S. S.

Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist König von Israel. ⁵⁰ Jesus antwortete und sagte zu ihm: glaubst du, weil ich dir sagte, dass ich dich unter dem Feigenbaum sah? Du wirst Grösseres als derartiges sehen. ⁵¹ Und er sagt zu ihm: wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ihr werdet den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes hinaufsteigen und hinabsteigen auf den Sohn des Menschen.

den zu sein ablehnt. Fast überrascht wegen des schnellen Eintretens des Glaubens (πιστεύεις wird seit CHRYS. meist fragend gefasst, natürlich, ohne dass dadurch der Satz einen tadelnden Charakter bekäme), verheisst Jesus **50** solcher Bereitschaft noch Grösseres, wie denn auch gleich 21—11 statt des Wunders des Wissens ein Wunder des Schaffens folgt. Solche Verheissung wird **51** feierlich eingeführt mit ἀμὴν ἀμὴν. Joh hat immer (noch 24 mal) ein doppeltes, die Sptkr nur ein einfaches ἀμὴν. Nie aber kommt im NT eine solche Formel vor, ausser in Jesu Munde. Sie ausdrücklich zu erklären, wie die übrigen semitischen Laute im Evglm, erscheint dem Evglsten unnötig. Die Verheissung richtet sich nicht an den zunächst Angeredeten allein, sondern an die nach ⁴⁷ anwesend gedachte Mehrheit (ὅμιν). Mit ἀπ' ἄρτι (A gegen sBL) würde die jetzt anhebende Zeit allem Früheren entgegengesetzt: über die Anfänge der Jüngerschaft hinaus ein Ausblick in die Erfahrungen der eigentlichen Lehrjahre. Diese aber bringen weder bei Joh noch bei den Sptkrn mit Ausnahme des zweifelhaften Falles Lc 22 ⁴³ Angelophanien. Die Engel bei der Auferstehung und Himmelfahrt sind isolierte Erscheinungen, und ihr späteres Auftreten 20 ¹² war vielleicht Veranlassung, weshalb jene Zeitbestimmung ausfiel. Wahrscheinlicher ist sie aber aus Mt 26 ⁶⁴ eingetragen. Was einmal der Täufer gesehen hat, den Himmel offen und göttliche Kräfte auf Jesus herabsteigen v. 32—34, das sollen dauernd die Jünger sehen. Der geöffnete Himmel erscheint Gen 28 ^{10—17} Jes 64 ¹ Ez 1 ¹ Act 7 ⁵⁶ als Bild der Gottesnähe; nähere Ausführung davon ist das Auf- und Absteigen der Engel auf der Jakobsleiter. Nach vollbrachtem Auftrage steigen die einen auf, aber schon schweben zu neuer Dienstleistung andere wieder herab. Das scheinbare Hysteron-proteron ist dasselbe wie Gen 28 ¹². Nachher ruft Gen 28 ¹⁷ Jakob aus: Wie heilig ist diese Stätte! Hier ist nichts anderes, denn Gottes Haus, und hier ist die Pforte des Himmels! Was der Patriarch nur im Traume sah, das sollten die Jünger in Wirklichkeit erleben: fortdauernden lebendigen Wechselverkehr zwischen Himmel und Erde, wie solcher eintrat mit der Erscheinung des Logos im Fleisch. Somit sind die Engel Symbole der ununterbrochenen Offenbarung Gottes im Lebenswerke des Messias (Lck), Vermittler der göttlichen Wunderhilfe, wie gleich 21—11 auf der Hochzeit zu Kana (Ws), darum aber doch gleich dem Inhalte dieser Geschichte selbst sinnbildlich zu verstehen, der johann. Ersatz für die „dienenden Engel“ Mc 1 ¹³ = Mt 4 ¹¹ (THM 404), vgl. auch Mt 26 ⁵³. *Des Menschen Sohn* aber ist einfach der synopt. Terminologie entnommene Bezeichnung Jesu als des Messias, im 4. Evglm um so mehr am Platze, als der hier sich selbst darstellende Logos-Christus fortwährend berufsmässig spricht; s. zu 3 ¹³ 6 ²⁷ 12 ³⁴ Mc 2 ¹⁰ = Mt 9 ⁶ = Lc 5 ²⁴. Vgl. NtTh II 426—430. GRILL I 46—50 73 f. V. ⁵¹ mit SOLTAU (ZntW 1901 S. 142) für einen Einschub zu erklären, weil es „als erste Ankündigung an einen neugeworbenen Jünger recht befremdlich“ klinge, liegt kein Grund vor.

Wie 1 ^{19—28} 29—34 den Abschnitten Mc 1 ^{5—8} 9—12 entspricht, so Joh 1 ^{35—43} der Stelle Mc 1 ^{16—20} = Mt 4 ^{18—22}: Berufung der Jünger. Von einem bloss vorläufigen

Anschlusse derselben (vgl. gegen diese Ausflucht der Harmonistik auch zu Mc 1 20 = Mt 4 22), als ob Joh erzähle, wie Jesus die ersten Gläubigen gewinnt, während die Synptkr berichten, wie er dieselben Leute, nachdem er sich zeitweilig wieder von ihnen getrennt, bei einer späteren Gelegenheit zu seinen Aposteln beruft (LDT I 335), kann umso weniger die Rede sein, als das ἀκολουθεῖ μοι (s. zu 43) dem ἠκολούθησαν αὐτῷ Mc 1 18 = Mt 4 22 entspricht und „die Jünger“ demgemäss sofort 2 2 12 17 22 3 22 4 2 8 27 31–38 ständig in seiner Begleitung erscheinen, nicht aber etwa eine definitive Berufung erst noch abwarten. Da somit jedwede Spur davon, dass beide Berichte auf gegenseitige Ergänzung angelegt seien, fehlt (anders z. B. 3 24), so ergibt sich als unabwendbare Folgerung, dass Joh den früheren Bericht durch einen ganz anders gearteten, jenen ausschliessenden (LOISY 245 f.), ersetzt (SCHLT 261–263). Jesus sucht hier die nächsten Anknüpfungspunkte im Kreise des Täufers und hält sich daher drei Tage in dessen Nähe auf (29 35 43), während er in der Synopse, abgesehen von der Taufe selbst, in keine Berührung mehr mit ihm tritt, sondern nach einem, bei Joh nirgends einschiebbaren (vgl. 2 1), 40tägigen Aufenthalt in der Wüste sich sofort nach Galiläa wendet, wo die Erstlingsberufungen erfolgen. Hier dagegen befindet man sich in Peräa, die Brüder werden nicht paarweise berufen, die Zebedaiden überhaupt gar nicht genannt (s. z. v. 41), wie auch vom Fischerhandwerk nicht mehr die Rede ist. Die johann. Neubildung (BR 112, VKM 82) knüpft somit unter Eliminierung des unassimilierbaren Zwischenstücks Mc 1 13–15 (Versuchung, Galiläa, Reichspredigt) die Berufungsszene unmittelbar an den Bericht vom Täufer. Als erster Beweis der vom Täufer bezeugten Gottessohnschaft erfolgt der Anschluss von fünf Jüngern, deren etliche zuvor der grossen (3 25) Schule des Täufers angehört hatten. Der Bericht davon verteilt sich auf zwei Tage und schliesst an die Trias von Tagen, welche der Einführung des Messias durch den Täufer gewidmet waren (1 29 35), so an, dass der dritte derselben mit dem ersten Tag der Berufung zusammenfällt, während der zweite Berufungstag den Anfang einer neuen Tagreihe bildet (s. unten zu 2 1). Somit dürfte die scheinbare Chronologie nur Anhaltspunkte für eine sachliche Disposition sein (O. HTZM 94), in welchem Falle es nicht weiter ins Gewicht fiele, dass die Vorstellung, wonach 40–42 noch auf den 39 zu Ende gehenden Tag fallen soll, schwer zu vollziehen ist (Ws). Dieser dritte Tag des Täufers ist aber zugleich der erste, an welchem Jesus selbst aktiv auftritt (O. HTZM 154), neben einem Ungenannten das Bruderpaar Andreas und Petrus an sich ziehend. Wie dieser Tag in der Berufung der Letztgenannten, so gipfelt der andere 48–51 in der Berufung des im 4. Evghm neu in den Jüngerkreis eingeführten Nathanael, welcher die des Philippus vorangegangen war. Man hat den, der Synopse unbekannten, Jünger, wenn man nicht an seiner Zugehörigkeit zu dem Kreise der Zwölfe zweifelte (SCHLEIERMACHER, L J 368) oder sie gar leugnete (Chrys Aug), bald in Bartholomäus, sofern dieser Name nur Patronymikum ist und in den Apostelkatalogen (abgesehen von Act 1 13) Bartholom. unmittelbar auf Philippus folgt, während Nathanael fehlt (zuletzt CALM 157. ZN, Komm. 143), bald, wegen der Sinnverwandtschaft „Gottesgabe“ in Matthäus (zuletzt RESCH, Paralleltexte zu Luc. 829 ff. und ROHRBACH, D. Berichte über d. Auferstehung 1898 S. 51 f.) wiederfinden wollen. Der gleiche Grund spricht aber auch für Matthias (HGF, NT extra can. rec. 2 1884 S. 119), und endlich hat man, wegen der ausgezeichneten Stellung oder wegen seiner anfänglichen Verachtung Nazarets, Joh (SPÄTH, ZwTh 1868 S. 168 ff.) oder auch Pls vorgeschlagen. Die letztgenannte Identifikation — früher von HÖNIG (ZwTh 1884 S. 110 ff.) und HAUSRATH (IV 409 ff.) vertreten — wird neuerdings aufs wärmste empfohlen von O. SCHMIEDL (Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung 2 1906 S. 22 f. 117–119) und KR (I 444 492 506 II 353 f. 359 f.), der den Zweck des ganzen Abschnitts 1 19–51 darin sieht, dass 19–34 das Judentum als die blosse Vorbereitung des Niederen auf das Höhere, 35–42 der innere Uebergang des Judentums in die wahre Jüngerschaft Jesu und 43–51 der

→ Aug, tract. in 2h VII 17

For the full value of the 143 I find
4-13 7-14

II ¹ Am dritten Tage war eine Hochzeit im galiläischen Kana, und die Mutter Jesu war dort. ² Aber auch Jesus war zur Hochzeit geladen

Uebergang des Christentums in die Heidenwelt dargestellt wird (II 368). KR erblickt in Andreas den Gnostiker Menander (I 467 II 24 f. 337), in seinem Bruder den Simon von Gitta (II 337 340 342). Philippus, hinter dem der Diakon und Evangelist Ph. stehe (II 347 ff.), repräsentiere das Heidenevangelium. Diese Einzelheiten fallen mit der Gesamtauffassung KRs (s. S. 28 f.). Wir kehren zur Vergleichung der synopt. und johann. Darstellung zurück. Anstatt dass Jesu Reichspredigt, welche Mc 1 14 15 die Voraussetzung der Jüngerberufung bildet (VKM 71), erst unter dem bestimmenden Druck der sich entwickelnden Situation zur Entfaltung seines messianischen Programms führt (s. Einl. zu Synopt. I 3), nahen ihm hier gleich die Erstberufenen mit dem Bekenntnisse seiner Messianität, Königswürde und Gottessohnschaft (41 45 49): Worte, welche gerade so unhistorisch sind, wie des Täufers Eröffnungen über Präexistenz und Gotteslamm (vgl. LOISY 246 252 f.). Wie sie dem gesamten Pragmatismus der synopt. Geschichte schnurstracks zuwiderlaufen, so setzen sie einen bestimmten Gehalt von Gemeindeglauben bereits voraus. Mögen auch schon in der Nähe des Täufers messianische Erwartungen sich geregt haben (Wzs, EvG 404) und die erste Bekanntschaft Jesu mit einigen seiner Anhänger aus jenen Zeiten herkommen, so hat doch Joh mit solchen Ueberlieferungen auch synopt. Stoffe zusammengearbeitet zu einem einheitlichen Bilde, welches sein konkretes Leben aus den Tatsachen der eigensten Gegenwart des Schriftstellers zieht: Bruder führt den Bruder, Freund den Freund, Landsmann den Landsmann dem Heil in Christus zu. Auf Grund natürlicher Beziehungen schlingt sich das höhere Band. Im Gegensatze zu allem Folgenden stellt dieses Eingangsbild den vollkommen geradlinigen, normalen Verlauf der Sache dar, wozu auch dies gehört, dass die ersten Jünger direkt der Schule des Vorläufers entstammen. Entsprechend einem schon 1 7 8 15 20 25—27 30 und dann wieder 3 26—31 stark hervortretenden, leitenden Gesichtspunkt des Joh weist und schickt hier der Täufer selbst seine Jünger zu Christus (O. HTZM 94). Dies aber ist der Kern des ganzen Berichtes. Damit schliesst zugleich die Introduction ab.

Die Hochzeit zu Kana. 2 1—12. *Am dritten Tage 1*, nämlich von dem 1 43 bezeichneten an (ORIG. Cels. 6 30), sodass von 1 19 an ungefähr eine Woche vergeht (O. HTZM 113 151). Das galiläische Kana rekognosziert die neuere Geographie jedenfalls mit grösserer Wahrscheinlichkeit in dem drei bis vier Stunden nördlich von Nazaret gelegenen Ort Chirbet-Kana, als in dem viel näheren, nur anderthalb Stunden nordöstlich von Nazaret befindlichen Kefr Kenna der älteren Tradition. Durch τῆς Γαλ. wird es auch 11 4 46 21 2 von dem eher zu Phönizien gehörigen Kana im Stamme Asser Jos 19 28 unterschieden, welches EUSEB. (Onomastica sacra, ed. Lagarde 271) als Ort des Wunders angibt (so auch THOMA 418). Zu Galiläa im weiteren Sinne (s. zu 12 21) gehört freilich auch dieses Kana, und dann würde hier Peräa, wie 4 46 Judäa und Samaria, den Gegensatz bilden. Die 4 52 angegebene Entfernung passt besser zu diesem, zwei bis drei Stunden südöstlich von Tyrus gelegenen, heute noch unter demselben Namen bestehenden Ort. JOSEPHUS erwähnt öfters ein galiläisches Dorf dieses Namens, Vit. 16, Ant. XIII 15 1, Bell. I 17 5 4 7. Die Anwesenheit der Mutter Jesu in dem befreundeten Hause soll bloss die Einladung 2 motivieren: ἐκλήθη Sing., weil nur infolge seiner Ladung auch die Jünger dazu kamen. Dass die Mutter Jesu damals in Kana ihren Wohnsitz gehabt hätte (RENAN, Ew, Ws; dagegen ZN, Komm. 146 72) geht aus der Darstellung nicht hervor. Der Evglst deutet es mit keiner Silbe an, und 12 begibt sich Jesus mit Mutter und Brüdern nach Kapernaum. An einem der letzten Tage

nebst seinen Jüngern. ³ Und da es an Wein gebrach, sagt die Mutter Jesu zu ihm: sie haben keinen Wein. ⁴ Jesus sagt zu ihr: was habe ich mit dir zu schaffen, Frau! Noch ist meine Stunde nicht gekommen. ⁵ Seine Mutter sagt zu den Dienern: tut, was er euch sagt! ⁶ Es waren aber dort sechs steinerne Wasserkrüge aufgestellt gemäss der Reinigung

der selbst wieder ungefähr eine Woche beanspruchenden Hochzeitsfeier (Gen 29²⁷ Jdc 14¹² Tob 11¹⁸) wird, zumal bei Vermehrung der Festgesellschaft, Mangel an Wein fühlbar **3**: übrigens eignet diese Bedeutung dem Worte ὑπερβαίνω erst in der späteren Gräzität, vgl. Mc 10²¹. Statt ὑπερβάντος οἴνου bieten **■** und Cod it hebräisierend οἶνον οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου· εἶτα und statt οἶνον οὐκ ἔχουσιν **■** pesch οἶνος οὐκ ἔστιν (TISCHD und ZN II 559; Komm. 150⁸¹ geben den Lesarten von **■** den Vorzug; es handelt sich aber offenbar um eine erklärende Glosse, Ws). Wenn die Mutter auf den Uebelstand aufmerksam macht, so liegt darin zugleich eine indirekte Aufforderung zur Abhilfe. Letztere aber kann nach 1⁵¹, worauf 11 zurücksieht, überhaupt im Zusammenhang des Logosevglm's nur als Entfaltung seiner Wundermacht gedacht sein. Ebenso klar ist **4** die bestimmte Abweisung der Bitte durch מְהֵרָה II Sam 16¹⁰ Jos 22²⁴ [Mc 1²⁴ 5⁷ Mt 8²⁹ Lc 4³⁴ 8²⁸. Was haben wir miteinander zu schaffen? Was vermengst du unsere ganz auseinanderliegenden Gesichtspunkte und Interessen? Wir stehen in gar keiner solchen Beziehung zu einander, verstehen uns nicht: Steigerung von Luc 2⁴⁹ (STR 509) und Mc 3³³ (VKM 276). Man darf die Worte nicht verstehen wollen, wie sie schon Nonnus und Luther gedeutet haben: Was geht das mich und dich an? (neuerd. BRÖSE, NkZ 1897 S. 841 ff. NESTLE, Exp. T. 1898 S. 331 f. 562. BLASS XV f.). Und mag auch γύναι wie 19²⁶ noch eine ganz ehrerbietige, ja trauliche Anrede heissen: immer betont es anstatt μήτερ die veränderte Stellung und die daraus fließenden Folgen (trotz BOURLIER, der die Uebersetzung: liebe Mutter wagt, Revue biblique internat. VI 1897 S. 404 ff.). Häretiker haben sich das zunutze gemacht, um den Schluss zu ziehen, Maria sei gar nicht die wirkliche Mutter Jesu gewesen; dagegen findet die kath. Ausl. die Voraussetzung für die Wahl des Ausdrucks in der Gottheit Christi, während die altprotest. Streitexegese gegen den Mariendienst zu Felde zieht. Aus der ihn stets begleitenden unmittelbaren Gewissheit über seine Aufgabe spricht Jesus das Wort von der ὥρα: diese empfängt ihre nächste Beziehung allerdings aus dem Zusammenhang, s. z. B. 7³⁰ 8²⁰ auf die Gefangennahme; hier also wegen 11 die Stunde zur Enthüllung der messianischen Herrlichkeit; doch s. unten S. 75. Ueber die psychologischen Zwischenglieder im Fortgang **5** s. zu 7¹⁰. „Sie hofft nicht wegen, sondern trotz der Antwort“ (LDT). Zur Form s. Gen 41⁵⁵ ὁ ἐὰν εἴπῃ ὑμῖν ποιήσατε. Im Hochzeitssaale **6** (ἐκεῖ) waren sechs steinerne Wasserkrüge (tragbar 4²⁸) hingestellt (χαίμ. wie 19²⁹) gemäss (welche Bedeutung in diesem Falle in „behufs“ übergeht) der Reinigung der Juden, d. h. der bei ihnen stattfindenden Sitte, sich zu reinigen, s. zu Mc 7³⁴. Jesus heisst die Krüge mit Wasser füllen (wie Jer 13¹² mit Wein), um so eine Grundlage für sein Tun zu schaffen. In jeden Krug (ἀνά ist auch Mt 20⁹ Mc 6⁴⁰ distributiv) gehen zwei bis drei Bat. Denn μετρητής ist davon die griech. Uebersetzung und nach Josephus Ant. VIII 2⁹ identisch mit einem attischen μετρητής. Das ganze Quantum macht fünf bis sieben Hektoliter (472—709 l; ZN, Komm. 155⁹⁵) aus, s. zu Lc 16⁵. Weil sie das ernsthaft prosaisch nahmen, haben die Gelehrten mannigfache Abhilfe geleistet, indem sie das Quantum durch wohlwollende Berechnung verringerten (BUNSEN,

L I En 124

Ums 21 4 on (12.11)

2.11.1961

der Juden, jeder zwei oder drei Mass fassend. ⁷ Jesus sagt zu ihnen: füllt die Wasserkrüge mit Wasser; und sie füllten sie bis obenhin. ⁸ Und er sagt zu ihnen: jetzt schöpft und bringt dem Speisemeister. Die aber brachten es hin. ⁹ Als aber der Speisemeister das Wasser, das Wein geworden war, gekostet hatte, und nicht wusste, woher es stammte — die Diener aber, die das Wasser geschöpft hatten, wussten es — da ruft der Speisemeister den Bräutigam ¹⁰ und sagt zu ihm: jedermann setzt zuerst den guten Wein auf und (erst), wenn sie trunken geworden sind, den geringeren; du hast den guten Wein bis jetzt aufgehoben. ¹¹ Dies tat als Anfang der Zeichen Jesus im galiläischen Kana und offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger gewannen Glauben an

Bibelw. IX 277) oder indem sie nicht die ganze Wassermasse zu Wein werden (LOCK) oder nicht allen Wein „sofort“ zum Trinken bestimmt sein liessen (LDT), wohl auch die Quantitätsvorstellung dem Evglisten ins Gewissen schoben (Ws), zum mindesten versicherten, dass die Gegenwart Jesu jedem Exzess vorgebeugt hätte (HGSTB). Andererseits wollte man in der Sechszahl der Krüge eine Andeutung der Not und Mühsal des Lebens finden (J. P. LANGE), während gegenteils die grosse Fülle noch besonders dadurch betont ist, dass nach 7 alle Krüge bis oben gefüllt werden; sie soll in Jesus den zeigen, welcher aus dem Vollen spendet 1¹⁸ und, wie Gott selbst 3³⁴, seine Gaben nicht nach kargem Masse zumisst (STR 1864 S. 510, vgl. Iren. haer. III 16 7). Die Krüge haben, nachdem sich die Gäste anfangs die Hände darin gewaschen, leer gestanden und müssen jetzt neu gefüllt werden zur Abspülung der gebrauchten Gefässe. Die Voraussetzung, dass bei diesem Neufüllen das Wasser sich in Wein verwandelt, erhellt 8 aus $\nu\upsilon\upsilon$. Der ἀρχιτρίκλινος oder τραπεζοποιός, triclinarches wird von manchen Auslegern unbefugt in den συμποσίαρχος = arbiter bibendi verwandelt; er ist aber nur der Speisemeister, welcher für die Ordnung des Mahles zu sorgen, die Bedienung zu leiten und die Speisen und Getränke zu kosten hat, praegustator (LOISY: maitre d'hôtel). Das οὐκ ᾔδει 9 gehört wohl noch zu dem motivierenden Vordersatz; in Parenthese stehen dann bloss die Worte οἱ δὲ διὰ. ἡδ. οἱ ἱγνλ. τὸ ὕδωρ, um die Wirklichkeit des Wunders zu bekräftigen. Der beim Schöpfen nicht gegenwärtig gewesene Triklinarch weiss nicht, dass der Wein aus den Krügen floss, muss daher fragen. Die schwerlich irgendwo nachweisbare Sitte 10 wollte man vergeblich aus Martial 1²⁷ oder Plinius H. n. 14¹³ belegen; am scheinbarsten ist noch WETTSTEINS Zitat aus Cassius Iatrosophistes. Der Erzähler verschweigt, was der Bräutigam zur Antwort gab. Für den Evglisten hatte mit der lobenden Aeusserung des Speisemeisters die Geschichte eben ihren Abschluss gefunden (LOISY 279). Er berichtet auch nichts von dem Eindruck, den das Wunder auf die Hochzeitsgesellschaft gemacht hat. Es kommt ihm bloss darauf an, die Wirkung auf die Jünger festzustellen. Das andere liegt ausserhalb seines Gesichtskreises. *Dies tat 11 als Anfang* (der Artikel vor ἀρχὴν s. rec. ist zu streichen) *seiner Zeichen* (in σημεῖον liegt die den Wundertäter bezeugende Eigenschaft) *Jesus im galiläischen Kana* (was nicht heissen soll, dass hier und 4⁵⁴ nur die galiläischen Wunder gezählt werden, oder gar nur die in Kana verrichteten) *und offenbarte seine Herrlichkeit*, sodass man die Beobachtung 1¹⁴ machen konnte; daher auch der zuvor schon vorhandene Glaube an ihn 1^{35—51} jetzt fester, mit einem Male unbedingt gewiss wurde: ἐπί-

ihn. ¹² Hierauf ging er hinab nach Kapernaum, er und seine Mutter und Brüder und seine Jünger. Und dort blieben sie einige Tage.

στευσαν. Hierauf **12** *ging er hinab*, weil Kapernaum am See lag, mit Mutter, Brüdern (s. zu Mc 3 21 32 = Mt 12 46 = Lc 8 20) und Jüngern. Doch blieben sie daselbst nur wenige Tage, weil das Osterfest nahte. In Wahrheit wurde Kapernaum Stätte bleibender Niederlassung und dauernder Wirksamkeit für ihn allein, s. zu Mc 3 21 und Einl. zu Synopt. I 4.

An die Stelle des Eröffnungstages der Wirksamkeit Jesu in der Synagoge zu Kapernaum tritt eine ganz neue Geschichte oder vielmehr eine kunstreiche Lehrdichtung, eine beziehungsreiche Allegorie; wie und wofür sie zu nehmen sei, kann keinem zweifelhaft erscheinen, der aus Mc 1 23–28 = Lc 4 33–37 gelernt hat, wie eine wirkliche Geschichte anfängt. Zu unterscheiden sind die mancherlei und an zerstreuten Orten begegnenden Elemente, die Voraussetzungen für die Leistung des Allegoristen, und die spezielle Tendenz des letzteren, der Sinn der Lehrdichtung. Wasser ist sozusagen Sinnbild des Sinnbilds, alles, was noch bloss Symbol, noch nicht Geist und Wahrheit ist 3 5 4 13 14 7 38. Die Periode, da Geist und geistiges Leben noch nicht vorhanden 7 39, die Periode des noch nicht realisierten Sinnbilds ist mithin durch die Taufe des Johannes, die allein mit Wasser geschieht, dargestellt 1 26. Wasser ist das Element des Vorläufers. Jesus dagegen sollte das Sinnbild zur Wahrheit machen 1 33. Die dem äusseren Zeremoniell dienenden Gefässe des Judentums, welche vor ihm stehen 2 6, enthalten das Wasser, welches durch Jesus in Wein verwandelt werden soll: äusserlich reinigendes Wasser in herzstärkenden Wein. Dieser aber bedeutet im Gegensatz zum blossen Sinnbilde das geistige Leben selbst. An die Stelle der at. Wasserspenden Ex 17 5–7 Num 20 6–11 tritt daher die nt. Weinspende. Das Evglm ist neuer, die alten Formen sprengender Wein Mc 2 22 = Mt 9 17 = Lc 5 37 38, wie anlässlich des Fastens der Pharisäer und Johannesjünger Mc 2 18 = Mt 9 14 = Lc 5 33 erklärt wird. Gegenüber dem fastenden Johannes, welcher das Alte repräsentiert, trinkt der Menschensohn Wein Mt 11 18 19. Der mit Wein gefüllte Becher ist das Sinnbild des neuen Bundes Mc 14 24 = Mt 26 28 = Lc 22 20. Der Wein ist das Sinnbild der Festfreude im Himmelreich Mc 14 25 = Mt 26 29 = Lc 22 18. Das Himmelreich ist gleich einem Weinberge Mc 12 1–9 Mt 20 1–8 21 28 33–41 Lc 13 6–9 20 9–16 und demgemäss Joh 15 1 Jesus der rechte Weinstock. Die Jünger endlich, vom Geist erfüllt, erscheinen dem fleischlichen Auge als gefüllt mit süßem Wein Act 2 13. Die wahren Christen hingegen halten sich nicht an den Wein, wie ihn die Natur hervorbringt, sondern „werden voll Geistes“ Eph 5 18. Zu den sich auf Grund der bestehenden Symbolik von selbst verstehenden Zügen gehören aber auch Ort und Gelegenheit, da Christus den Wein der messianischen Herrlichkeit spendet, d. h. die Hochzeit. Das Gottesreich ist nämlich auch gleich einem Gastmahl Mt 8 11, einer königlichen Hochzeit Mt 22 2 25 1 5 6 Apk 19 7, vgl. auch Lc 12 36. Jesus als Messias ist der Bräutigam Mc 2 19 20 = Mt 9 15 = Lc 5 34 35, seine Jünger sind die Hochzeitsgäste Mc 2 19 = Mt 9 15 = Lc 5 34, die Gemeinde ist die Braut II Kor 11 2 Apk 21 2 9 22 17, das Band zwischen dem Herrn und der Gemeinde ist die Ehe Eph 5 31 32. So erscheint Jesus auch Joh 3 29 als der Bräutigam, der Täufer als Brautwerber. So lange der Bräutigam unter ihnen ist, können die Seinigen nicht fasten (bzw. Wasser trinken). Auf einer Hochzeit also geschieht es sachgemäss, wenn er, um das freudенreiche Wesen des Evglms zu offenbaren, das Wasser in Wein verwandelt. Erinnert man sich noch, dass „die geheimnisvolle Wandelung des Wassers in Wein das stehende Wunder der dionysischen Epiphanie“ war (USENER, Sintflutsagen 1899 S. 98; Beziehung der Hochzeit zu Kana auf die Dionysus-Mysterien schon bei SCHELLING, Philos. der Offenbarung = Sämtliche Werke 2. Abt. III IV 1858,

IV 189 f., dazu III 436 und bei KM II 501, vgl. HtM 207), so hat man die Basis, auf der sich eine Geschichte aufbaut, die als Allegorie verständlich ist, wörtlich genommen aber weder durch die Rede vom „beschleunigten Naturprozess“ (Aug bis CALM) noch durch den Hinweis auf die Analogie des kohlensauren Wassers (NEANDER) begreiflich und annehmbar wird, ja als „Luxuswunder“ fast anstössig erscheint (J. RÉVILLE 132 f.) und, auch von dem Wunder ganz abgesehen, mit grossen Schwierigkeiten zu kämpfen hat (NtTh II 421 2). Nur ein allegorisches Verständnis (J. RÉVILLE, LOISY, KR I 587 f., PFL II 349 f.) kann diese heben: die Hilflosigkeit des Alten liegt zutage, die Lebenskraft ist ihm ausgegangen: dem gesetzlichen Judentum „gebricht es an Wein“ 2 3 und die den Herrn davon benachrichtigt, das ist seine Mutter. Die Mutter des Messias ist das die at. Gottesgemeinde repräsentierende Weib Apk 12 1 2 5. Aber im Anfang seiner Laufbahn kann für Jesus die Zeit, das wahre Leben Israels wiederherzustellen, noch nicht gekommen sein. Vielmehr ist nach 7 39 die Existenz des Geistes durch seinen Tod bedingt. Daher die doppelsinnige Bemerkung „Meine Stunde ist noch nicht gekommen“ 2 4, womit im Bilde der Moment zur Wunderhilfe, in Wahrheit wie auch (7 30 8 20) 12 23 24 13 1 17 1 die Todesstunde gemeint ist; sie entspricht den „Tagen“ Mc 2 20 = Mt 9 15 = Lc 5 35. Umso begreiflicher freilich, dass eine solche Beziehung weder die Mutter noch sonst jemand verstehen kann. „Frau, was habe ich mit dir zu schaffen“, d. h. die Motive meines Handelns liegen nicht mehr im alten Religionsgeist: diese Sprache begreift sich am besten in der Allegorie und verliert alles Anstössige, wenn nicht der Sohn zur Mutter, sondern der göttliche Logos zur theokratischen Gemeinde Israels spricht, wenn nicht Personen, sondern Prinzipien sich auseinandersetzen: der in den Tod gehende Gottessohn des Christentums und der wunderverklärte Messias der Juden. Und so vollzieht sich dann endlich die begehrte Verwandlung — aber nur so, wie es an dieser Anfangsstation seiner Wirksamkeit am Platze ist: vorbildlich. Auch die bei dieser Gelegenheit fallende Bemerkung des Speisemeisters 2 10 ist ein Ersatz für das Wort Lc 5 39, demzufolge der neue Wein für das alte Geschlecht noch zu feurig erschien. Nur in nebenhergehender Weise ist noch das Verhältnis der Weinspende zu der Joh 6 geschilderten Brotspende ins Auge zu fassen. Sofern sich in beiden die Bedeutung der Abendmahls-elemente ankündigt, gehören sie wesentlich zusammen; eine einheitliche Beleuchtung wird ihnen dort zuteil, wo nicht bloss vom Essen des Fleisches Christi die Rede ist, sondern ebenso auch vom Trinken seines Blutes, welches 6 55 „der wahre Trank“ heisst. Denn nach Mt 26 28 ist ja das Traubenblut des Abendmahls das Opferblut des Messias, d. h. das lebengebende Blut Joh 6 53—58. Dass aber beide Spenden lokal getrennt erscheinen, hat eben darin seinen Grund, dass bei der Weinspendung die Beziehung auf das Abendmahl (besonders energisch betont von BLDSP 62—67: An Stelle der in der Johannessekte gepflegten äusserlichen Wasserreinigung setzt Jesus die durch den Wein symbolisierte Reinigung durch sein Blut) nur unausgesprochen nebenherläuft, dagegen in erster Linie die Herstellung des Neuen an der Stelle des Alten den orientierenden Gesichtspunkt wie in dieser einleitenden Erzählung, so überhaupt in dem ganzen Abschnitte 2 1—4 45 bildet. Damit sind wir endlich auf den leitenden Gedanken gestossen, welcher bei der Deutung des ganzen Bildes zu beachten ist. Denn die Verwandlung des Wassers in Wein und die daran sich schliessende Tempelreinigung, die zur Entgegensetzung des alten und des neuen Heiligtums Veranlassung gibt, sind nur die Titelvignetten zu einer ganzen Gruppe von Reden, die bald von der neuen Geburt 3 3—8, bald von dem Zurücktreten des Täufers hinter dem Grösseren, welchem er den Weg bereitet 3 22—30, bald von der Erhabenheit der neuen Gottesverehrung über die bisherigen Kultusstätten 4 20—24, überhaupt vom Gegensatz des Alten und des Neuen, von der alles neu schaffenden Wirksamkeit des Logos-Christus handeln

¹³ Und das Passa der Juden war nahe, und Jesus ging hinauf nach Jerusalem. ¹⁴ Und er fand im Tempel die Verkäufer von Rindern und Schafen und Tauben und die Wechsler sitzen; ¹⁵ und er machte eine Geissel aus Binsenstricken und trieb sie alle aus dem Tempel, die Schafe sowohl wie die Rinder, und verschüttete die Münze der Wechsler und stiess die Tische um ¹⁶ und sagte zu den Taubenverkäufern: nehmt das

(HÖNIG 1884 S. 86–91). Die richtige Stellung zu unserer Geschichte hat bereits der Verf. des monarchianischen Prologs zu Joh (ed. Corssen 6f.) eingenommen, indem er als ihre Tendenz erkennt, zu zeigen, dass veteribus inmutatis nova omnia quae a Christo instituuntur appareant. De quo singula quaeque in mysterio acta vel dicta evangelii ratio quaerentibus monstrat. Das hier wahrgenommene völlig freie Schalten und Walten über die traditionellen Stoffe der evang. Geschichte liefert ein bezeichnendes Muster der Unbefangenheit und Selbständigkeit, kraft welcher der Erzähler so mancherlei Buchstaben des geschichtlichen Berichtes zu Bausteinen im Tempel einer idealen Darstellung umzugestalten versteht. Die Hand aber, welche den von so blitzenden Gedankenstrahlen durchleuchteten Kristall dieser Erzählung geschliffen, hat ihre Kunstfertigkeit in der Werkstätte gelernt, wo es schon zuvor üblich geworden war, den Logos teils mit dem himmlischen Trank der Seelen, teils mit dem Speisemeister zu vergleichen, welcher den glücklichen Seelen die hl. Schalen voll wahrhafter Freude giesst, ja geradezu „Wein statt Wasser spendet und die Seele mit göttlicher Trunkenheit berauscht“, Philo, Leg. all. III 26, Somn. II 37 (J. RÉVILLE 134. PFL II 350). Die geschichtliche Wahrheit des Berichtes liegt in dem freudehellen Charakter der Anfänge des öffentlichen Auftretens Jesu überhaupt (Wzs, EvG 388 „Charakteristik seiner Lebensweise und seines Wohltuns“), davon die synopt. Reden gegen weltliche Sorge, die Predigt von Gottes Vaterliebe, vor allem aber jene Worte vom Bräutigam und vom neuen Weine zeugen, welche in der Tat den Bildungstrieb für unsere Lehrerzählung enthalten. Aeusserlichen Anhaltspunkt mag irgend eine Lokalsage abgegeben haben, die sich an den Namen Kana knüpfte, wenn nicht etwa die symbolisierende Betrachtung auch auf diesen Namen auszudehnen ist (verschied. Vorschläge b. HÖNIG, ZwTh 1884 S. 88. E. A. ABBOTT, EB II 1800 n. 5. KR I 588).

Die Tempelreinigung. 2^{13–22}. Das erste jüdische Passa unter den dreien, welche nach Joh in die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu fallen, führt ihn **13** hinauf (s. zu Act 18²²) nach Jerusalem, wo er im Vorhof (Ws. LOISY 287. CALM 170) den Tempelmarkt antrifft und gegenüber solchem Unfug mit einem richterlichen Akt einschreitet. Zur synopt. Schilderung Mc 11^{15–17} = Mt 21^{12–13} = Lc 19^{45–46} kommt **15** das Flechten einer Geissel (φραγέλλιον = lat. flagellum) aus Binsenstricken, womit er *alle aus dem Heiligtum hinaustrieb, die Schafe sowohl wie die Rinder*: dieses τὰ τε . . . καὶ verbietet πάντας etwa nach Anleitung der Synopse auf die Menschen zu deuten. Auch gegen die Taubenverkäufer ist er hier milder, als in der Synopse, strenger dagegen gegen die Geldkrämer, indem er das κέρμα = Scheidemünze davon die synopt. κολλυβισταὶ **14** auch κερματισταὶ heissen, verschüttet. Die Tauben konnte er nicht „hinauswerfen“, daher der Befehl **16**, man solle sie wegtragen, mit dem Zusatz: *Macht das Haus meines Vaters*, darin ich als Sohn Hausrecht zu üben befugt bin, *nicht zu einem Kaufhaus* oder Stapelplatz: ein Gegensatz wie Mt 6²⁴, wobei aber möglicherweise anstatt des synopt. Zitates Jes 56⁷ und Jer 7¹¹ (aus Bethesda wird Vaterhaus, aus Räuberhöhle Kaufplatz) die Stelle Sach 14²¹ vor-schwebt: Kein Krämer (wörtlich: Kanaaniter, Phönizier) wird mehr sein im

— Misner.

da fort, macht nicht das Haus meines Vaters zum Kaufhaus! ¹⁷ Seine Jünger dachten daran, dass geschrieben steht: der Eifer um dein Haus wird mich auffressen. ¹⁸ Da erwiderten die Juden und sagten zu ihm: was für ein Zeichen kannst du uns vorweisen, dass du solches tust? ¹⁹ Jesus antwortete und sagte zu ihnen: brecht dieses Heiligtum ab, und in drei Tagen will ich es aufrichten. ²⁰ Da sagten die Juden: sechsundvierzig

Hause Jahwes“ (HGSTB, MR, THM 420 f., LOISY 288 f.). Die Jünger aber — sie befinden sich, ohne dass es ausdrücklich bemerkt worden wäre, in der Begleitung des Herrn — gedenken **17** über dem Anblick des heiligen Zorneifers, darin ihr Meister sich vor der Zeit aufzehren wird, an Ps 69¹⁰, vgl. auch 119¹³⁹. Ähnlich wie Ps 22 war auch Ps 69 schon früh in der Christenheit messianisch gefasst worden, vgl. 15²⁵ 19²⁸ Rm 11⁹ 15³ Act 1²⁰. *Der Eifer wird mich auffressen:* *φάγομαι* nur im hellenistischen Idiom, und zwar mit Ausnahme von JSir 26²³, bzw. 20, stets als Futur von ἐσθίειν. Die Juden, zu verstehen wie 1¹⁹, sprechen **18** in ihrer durch das Geschehene veranlassten Anrede (ἀποκρίνεσθαι wie 5¹⁷ 10³² Mt 12³⁸) Jesu die Berechtigung zu seiner Handlung nicht schlechtweg ab, sondern fragen ihn bloss nach der Begründung des von ihm geübten jus reformandi: er soll sie ein *ⲙⲁ* sehen lassen *in Beziehung darauf*, dass (ὅτι = εἰς ἐκεῖνο ὅτι, wie 9¹⁷ und vielleicht 11⁴⁷ 16^{9—11}) er solches tut (praes. in Bezug auf die eben vorliegende Handlung). Offenbar deuten sie das Vorgehen Jesu dahin, dass er messianische Ansprüche erhebe, und fordern nun seine Legitimation (Loisy 290). In seiner Antwort **19** stellt Jesus den Juden in Analogie mit der Mt 12^{38—40} vorliegenden Fassung des Spruches vom Jonaszeichen seine Auferstehung als das σημεῖον κατ' ἐξοχήν, gleichsam eine nachträgliche Generalbevollmächtigung für sein vorhergehendes Wirken in Aussicht. Jetzt wird ihnen kein Zeichen gegeben, aber die Zukunft wird eines bringen, daran sie sich werden entscheiden müssen.

Schon weil Jesus zumeist aus Gründen, welche das Verhalten seiner Jünger vor dem Ostertag an die Hand gibt, den Termin seiner leiblichen Auferstehung auf keinen Fall in so unzweideutiger Weise auf den dritten Tag festsetzen, überhaupt aber von Auferstehung erst reden konnte, nachdem er den Leidensgedanken und Todesentschluss gefasst hatte (vgl. HC I³ 84), sind beide Darstellungen in sich selbst gleich unmöglich. In der Tat kommt wie die matthäische, so auch die johanneische nur zustande durch gewaltsame Umbiegung eines ursprünglich anders gerichteten Wortes. Bei den Sntpkrn begegnen wir nämlich einem ähnlichen Ausspruche wenigstens in seinen Nachwirkungen im Munde der Belastungszeugen Mc 14⁵⁸ = Mt 26⁶¹ und der am Kreuze Vorübergehenden Mc 15²⁹ = Mt 27⁴⁰. Aus ἐγὼ καταλύσω oder δύναμαι καταλῦσαι wird λύσατε, ein prophetischer Imperativ, eine Herausforderung wie πληρώσατε Mt 23³², gleich letzterer hervorgegangen aus schmerzlich gereiztem Gefühl im Hinblick auf Menschen, die zur Erfüllung der Aufforderung bereit und aufgelegt sind. Während aber wenigstens in der Fassung Mc 14⁵⁸ ein anderer Tempel als der zerstörte, ein ἀχειροποίητος an Stelle des χειροποίητος aufgebaut wird und die übrigen Parallelen in dieser Beziehung unbestimmt lauten, drückt das αὐτόν unserer Stelle die Identität des aufzuerbauenden mit dem zerstörten Tempel aus, und vergeblich beruft man sich, um das Gegenteil darzutun, auf das Wortspiel mit ψυχὴ Mt 10³⁹. Denn die 21 folgende Deutung erfordert Beziehung auf das gleiche Objekt im Vorder- wie im Nachsatze.

Eine im 4. Evglm stehende Weise des Missverständnisses lässt **20** die Juden an den steinernen Tempel des Herodes — nur um ihn, nicht um den

Jahre ist an diesem Heiligtum gebaut worden, und du willst es in drei Tagen aufrichten? ²¹ Jener aber sprach von dem Heiligtum seines

salomonischen oder serubabelschen kann es sich nach der heute fast allgemein gültigen Auffassung handeln — denken, an welchem seit 734—735 a. u. c. = 20—19 v. Chr. gebaut wurde, und der freilich erst 64 n. Chr. unter Herodes Agrippa II. als vollendet galt. Die 46 Jahre (über die Herkunft des Datums s. zu Luc 3 1) führen also auf das Jahr 780—781 a. u. c. = 27—28 n. Chr., Jos. Ant. XV 11 1 XX 9 7; vgl. SEVIN, Chronologie des Lebens Jesu ²1874 S. 11—13, anders VAN BEBBER, Zur Chronologie des Lebens Jesu 1898 S. 123—137. Will man daher nicht zu οἰκοδομήθη ein „schon“ und „bisher“ ergänzen (gewöhnliche Ausl.), so müsste eine zeitweilige Unterbrechung des Baues unter Pilatus angenommen werden (O. HTZM 113 f. 206). Alles Kopfzerbrechen würde sich als unnötig erweisen, wenn die 46 Jahre, wie schon der pseudocyprianische Traktat De montibus Sina et Sion 4 (ed. HARTEL III 108 f.) andeutete, Augustin (De doctr. christ. II 28) aber bestritt, auf die Lebenszeit Jesu hinblicken. Neuerdings hat man (LOISY 293 vgl. auch CALM 171 f.) diese Ansicht vertreten unter gleichzeitiger Verwertung der danielschen Weissagung von den sieben Jahrwochen (9 25 ff.), denen die Dauer des Erdenlebens Jesu entsprechen soll: die letzte Halbwoche (3½ Jahre) füllt das öffentliche Wirken des johanneischen Christus. Sie beginnt mit der Tempelreinigung, so dass Jesus bei seinem Tode beinahe das 50. Jahr erreicht hat (Joh 8 57); im Jubeljahr erfolgt seine Erhöhung. Nach der 21 gebotenen Deutung des Wortes 19 bezöge es sich auf den ναὸς τοῦ σώματος αὐτοῦ: gen. apposit. Christus würde somit auf sich als den realen Gottstempel hingewiesen haben, in welchem alle symbolische und prophetische Rede dem AT von einem Wohnen Gottes unter den Menschen erfüllt sei: Tötet mich und innerhalb dreier Tage werde ich auferstehen. Hier ist dann wirklich die Auferbauung des Tempels durch seine vorhergehende Niederreissung bedingt, und ist letzteres Sache der Juden, wie ersteres Sache Jesu.

Aber ποιεῖν τι ἐν τρισὶν ἡμέραις heisst nicht „auf den dritten Tag etwas tun“, sondern „während dreier Tage, d. h. in kürzester Frist, etwas tun“, vgl. Lc 13 14, unsere Formel ist demnach wie Lc 13 32 zu verstehen, und das Selbstauferweckung besagende ἐγερῶ αὐτόν widerspricht (geg. Ws) ebenso sehr der konstanten Vorstellung des NT, derzufolge der Sohn vom Vater auferweckt wird (vgl. Rm 4 24 8 11 Act 3 15 4 10) als es mit der spezifisch johann. Vorstellung 10 17 18 harmoniert (GRILL I 75 84 360, LOISY 292): eine Folgerung aus dem Logosgedanken, auf der Voraussetzung beruhend, dass nicht die ganze Person, sondern nur der Leib erweckt wird, und zwar gerade von dem auch leiblos unbeschädigt fortdauernden Ich aus. Daher ἀναστῆναι und ἀνάστασις 11 25 20 9 korrektere Ausdrücke darstellen als ἠγέρθη 23 und ἐγερθεῖς 21 14. Entbehren aber konnte Joh gerade letzteres Wort nicht um seines eben hier zutreffenden, schillernden Sinnes willen, da es in der gewöhnlichen Sprache vom Aufrichten von Baulichkeiten (JSir 49 14), in der christl. Gemeinschaftssprache von der Auferweckung Jesu gebraucht wurde. Ein fernerer Anhaltspunkt für die johann. Umdeutung liegt in 1 14 ἐσκήνωσε. Wenn einst nach II Kor 5 1 ἡ ἐπιγείος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ, besitzen wir von Gott her eine οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος. Aber jetzt schon sind die Leiber der Gläubigen Tempel des hl. Geistes I Kor 6 19, vgl. II Kor 6 16. So konnte der Leib dessen, in dem πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς wohnt Kol 2 9 (vgl. Joh 10 38 14 10 11 20 17 21), füglich als Tempel bezeichnet werden; damit war nur die 1 14 vorliegende Beziehung auf die Stiftshütte zu einer solchen auf den Tempel weiter gebildet, das steinerne Gotteshaus zu einem Schatten der wahrhaftigen Gottesverehrung herabgesunken. So leicht dies aber auch aus den paulinisch-

sheet 123
Sij

~~Supplement to the list of species of the genus~~

...
...
...
...
...
...
...
...
...
...

Leibes. ²² Als er nun von den Toten auferstanden war, da fiel seinen Jüngern ein, dass er dieses gesagt hatte, und sie glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus gesprochen.

alexandrinischen Vordersätzen des Verf. sich ergibt, so unmöglich konnte der geschichtliche Jesus in derartigen Hieroglyphen reden oder, wenn er es tat, von irgend jemanden verstanden werden. Zwang er aber den Zuhörern ein derartiges Verständnis etwa durch einen unzweideutigen Gestus auf (Ws), so wäre andererseits wieder die Beziehung auf den steinernen Tempel seitens der ihm zusehenden Juden ²⁰ ebenso rätselhaft wie die **22** als Folge (οὖν) der Deutung ²¹ mitgeteilte Notiz, dass die Jünger mit jenem Wort vom Tempel zunächst ebensowenig etwas anzufangen gewusst, dasselbe vielmehr erst, als es faktisch erklärt war durch die Auferstehung, in ihrem Geiste aufgelebt ist: da fiel es ihnen ein, und sie konnten nunmehr an beides glauben, sowohl an die γραφή als an den λόγος Ἰησοῦ. Da letzterer als Weissagung der Auferstehung zu verstehen ist, muss bei ersterer an Ps 16 ¹⁰ Jes 53 ^{10—12} oder an Hos 6 ² gedacht sein. Die hier vorkommenden drei Tage sind auch sonst mit der Auferstehung am dritten Tage in Beziehung gesetzt worden I Kor 15 ⁴. Gleichwohl kann das geschichtliche Wort Jesu schon deshalb, weil er zur Rede gestellt wird über die Machtbefugnis, die er sich bezüglich des steinernen Gotteshauses herausgenommen hat, zu seinem Inhalte nur Berufung auf eine Tatsache gehabt haben, die seine Vollmacht über dasselbe dartun wird. Daher die moderne Umdeutung dieses Wortes, bezw. Reduktion auf den synopt. Gehalt, als stelle Jesus der Entweihung des at. Kultus durch die Juden die Aufrichtung einer neuen, geistigen Religion, eines Tempels, da Gott in vollkommener Weise unter den Reichsgenossen wohnen wird, seinerseits entgegen: entweiht nur noch fernerhin, wie bisher, euer Heiligtum und führet dadurch selbst seinen Untergang herbei; in kürzester Frist erbaue ich euch einen herrlicheren Tempel zur Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit. Freilich ist damit sowohl der Begriff des σημεῖον ¹⁸ = sinnenfällige Legitimation, als auch die Wortfassung ¹⁹ unvereinbar: der neue Tempel wäre nicht mit αὐτόν, sondern nach Mc 14 ⁵⁸ mit ἄλλον zu bezeichnen gewesen. Gleichwohl liegt auch der angedeutete Gedanke im Gesichtskreis des Evglsten, der seine Theorie vom dreifachen Schriftsinn auf das eigene Schriftwerk angewendet wissen will (HSR IV 405 412 f. THM 423 f.). Zwischen dem ναὸς χειροποιήτος und dem ναὸς τοῦ σώματος Χριστοῦ liegt nämlich vermöge der paul. Gleichung σῶμα Χριστοῦ = ἐκκλησία Kol 1 ¹⁸ ²⁴ Eph 1 ²³ der ναὸς ἀχειροποιήτος der neuen Gottesgemeinde. Identisch bleiben hier der niederzureissende und der aufzuerbauende Tempel insofern beides Stätten der Gottesverehrung und Gottesgegenwart; insofern aber der eine nur Typus, der andere Wesen und Wahrheit ist, sind sie trotz des αὐτόν auch wieder verschieden; aber das corpus Christi mysticum bildet die Vermittelung zwischen dem ursprünglichen Sinn des Wortes und seiner johann. Deutung (Loisy 300). Den geschichtlichen Sinn vertreten die Ankläger Jesu, die ψευδομάρτυρες Mc 14 ⁵⁷ = Mt 26 ⁶⁰. Eben darum ist er zu verlassen und, um dem Wort doch einen Sinn abzugewinnen, wird es so umgebildet, wie es den Jüngern im Lichte der Auferstehung erscheinen konnte und zugleich das Eintreten einer neuen Gottesverehrung an Stelle der alten im Sinne von 4 ^{21—24} weissagt. Dass der Verf. das Wort aus dem Hebr. entnommen hätte, wo es seinen ursprünglichen Sinn eingebüsst, weil er den Judenchristen nicht zusagte (Pfl II 351 f.) lässt sich schwerlich beweisen. Das Verhältnis der Perikope zu der synopt. Parallele ordnet sich schon durch die Erwägung, dass ein die letzten Schicksale bedingendes Wort am füglichsten auch als unmittelbar vor der Katastrophe gesprochen zu denken ist, nicht aber Jahre lang unwirksame, latente Existenz ge-

²³ Wie er aber in Jerusalem zur Passazeit beim Feste war, glaubten viele an seinen Namen, da sie an ihm die Zeichen sahen, die er tat.
²⁴ Jesus seinerseits aber erwiderte ihren Glauben nicht, weil er selbst

führt haben wird. Dagegen könnte eine richtige Erinnerung darin liegen, dass das verhängnisvolle Wort gerade bei der Tempelreinigung gesprochen wurde (THM 421. O. Htzm 26 41 f. 98 109 114). Nur aber ist die ¹⁹ ihm gegebene Form so wenig ursprünglich als der gewählte Zeitpunkt der richtige ist. Um so ungezwungener ergibt sich letzterer aus der Komposition des Ganzen. Beibehalten hat der 4. Evglst die synopt. Verbindung der Tempelreinigung mit einer Frage nach der Legitimation hiefür Mc 11 ²⁸ = Mt 21 ²³. Nur sorgt er durch Kombination dieser Frage mit derjenigen nach dem σήμερον Mt 12 ^{38—40} für eine gründlichere Abweisung. So tritt Jesus gleich auf im Mittelpunkt des öffentlichen Schauplatzes seiner Wirksamkeit und beginnt das Werk der religiösen Reform auf würdigste Weise an dem Orte, welcher ihrer am bedürftigsten erscheint (Wzs, EvG 326), vgl. I Pt 4 ¹⁷. Aber nur bei den Snpktn erklärt sich der schleunige Rückzug vor einem einzigen durch den vorangegangenen Festeinzug und den grossen Anhang Jesu, während zu Anfang seiner Wirksamkeit weder sein eigenes messianisches Programm schon so ausgesprochen, noch sein Ruf im Volke bereits so begründet war, dass er unter den Augen des Synedriums eine derartige Gewalttat hätte unternehmen können. Gerade was er sonst streng vermeidet, die öffentliche Aufmerksamkeit auf die Ansprüche, die seinem Auftreten zugrunde lagen, zu lenken, das hätte er hier sofort getan. Schliesslich verdient es auch Beachtung, dass im Diatessarion (ZN, Forschungen I 180 f.) die synoptische Anordnung befolgt ist. Aus diesen Gründen geben unter den Gelehrten, die sich in jüngster Zeit zu der Frage geäussert haben, WENDT 10. J. RÉVILLE 137 f. PFL II 350. O. Htzm, LJ 32. DRUMMOND 61. LOISY 296 f. P. W. SCHMIDT II 82. v. SODEN. JÜLICHER 378. BSST, Jesus 8. JACKSON 107. P. W. SCHMIDEL I 12 58. HTM 209 u. a. den Synoptikern den Vorzug historischer Glaubwürdigkeit, während B. WS. J. WS. D. Schriften des NT² I 1907 S. 180. SANDAY, DB II 613. CALM 178 die drei ersten Evglsten als Neuerer betrachten, welche zu ihrer Art der Darstellung durch die Beschränkung auf eine Reise Jesu nach Jerusalem gezwungen gewesen seien. Von einer doppelten Tempelreinigung, die noch ZN II 523 f. (anders Komm. 175) und ZÖCKLER, PRE³ IX 31 für möglich hielten, kann natürlich gar keine Rede sein. Denn die Handlung war nur einmal bedeutungsvoll und gross, wiederholt dagegen wird sie zum Handwerk (WENDT 10). Weder kennen die Snpktr einen früheren Vorgang ähnlichen Inhalts, noch deutet Joh eine spätere Wiederaufnahme an (PFL II 351). Wohl aber erscheint das Wortmaterial von Mc 11 ¹⁵ = Mt 21 ¹² = Lc 19 ⁴⁵ auch Joh 2 ^{14 15}.

Nikodemus. 2 ^{23—3 21}. Das erste ἐν ²³ ist örtlich, das zweite zeitlich, das dritte nach Analogie der Redensart *versari in aliqua re* zu fassen. *Sie glaubten* εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ: dass er der sei, als welcher er sich bezeugte, d. h. der Messias, *weil sie an ihm schauten die Zeichen*, wie ταῦτα ἐμοῦ ἐθεωρήσατε. Das 4. Evglm weicht darin von den Synoptikern ab, dass bei diesen Jesus sich zum Wundertun beinahe nötigen lässt, während in jenem das Zeichen ein gern gebrauchtes Beweismittel ist (Loisy 301). Da ²⁴ οὐκ ἐπίστευσεν αὐτὸν αὐτοῖς durch ein πιστεῦν begründet ist, das Jesus als einen bloss den Wunderzeichen geltenden Glauben erkannte, ist es zu wenig, darin nur ausgedrückt zu finden, dass er sich ihnen nicht anvertraute, wenn das soviel heissen soll als: er gab sich ihnen nicht zum persönlichen Verkehr hin (Ws); sondern „weil es bei jenen nicht zu einem sittlichen Verhalten Jesu gegenüber kam, konnte auch dieser nicht in ein sittliches Verhältnis zu ihnen treten“ (LDT), so wie etwa zu Nathanael. Das Wortspiel ist bezeichnend für

and for the same reason. Good night, 7th Feb, 1861.

1. wüßte. fünfmaligen Aufgang 1. Merx, Joh 24.

2. wüßte. fünfmaligen Aufgang 1. Merx, Joh 24.

3. wüßte. fünfmaligen Aufgang 1. Merx, Joh 24.

alle kannte ²⁵ und nicht nötig hatte, dass jemand Zeugnis ablege über den Menschen; denn er erkannte selbst, was im Menschen war.

III ¹ Da war aber ein Mensch von den Pharisäern mit Namen Nikodemus, ein Mitglied der jüdischen Obrigkeit. ² Dieser kam bei Nacht zu ihm und sagte zu ihm: Rabbi, wir wissen, dass du von Gott gekommen bist als ein Lehrer. Denn niemand kann diese Wunder tun, die du tust, es sei denn Gott mit ihm. ³ Jesus antwortete und sagte zu ihm: wahrlich, wahrlich, ich sage dir: wenn einer nicht von oben

den vagen und allgemeinen Charakter, den der Begriff πιστεύειν bei Joh zeigt (NtTh II 485 f.). *Weil er selbst alle kannte*, nämlich hier zunächst die Unempfänglichkeit der Jerusalemiten und übrigen Festgenossen (4 45) für das höhere Messiasideal: πάντας erkennend trat er in kein inneres Verhältnis zu den ²³ erwähnten πολλοί. Es folgt ²⁵ die negative Wiederholung desselben Gedankens; ἵνα hängt auch hier wie 1 ²⁷ nur noch ganz lose mit der telischen Bedeutung zusammen, und περὶ τοῦ ἀνθρώπου steht, weil das bestimmte Individuum gemeint ist, welches Jesus im betreffenden Falle vor sich hatte. Er verstand unmittelbar, ohne menschliche Vermittelung, τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, seinen inneren, religiösen und sittlichen Gehalt.

3 1. *Ein Mensch*, wohl wie 1 6 in ganz populärer Weise wie τις gebraucht, schwerlich also Wiederaufnahme von ἀνθρώπος 2 ²⁵, wobei δέ den teilweisen Gegensatz anzeigen würde, in welchem das Folgende zum Vorhergehenden steht, sofern Jesus zu Nikodemus, wiewohl dieser sogar ἐκ τῶν Φαρισαίων und ein ἄρχων (Lc 18 ¹⁸), d. h. ein Synedrist (7 ⁵⁰) war, innerliche Stellung nahm. Das δέ leitet einfach von der allgemeinen Schilderung zur Einzelerzählung über (Ws). Der Name kommt übrigens bei Griechen wie Juden vor. *Dieser* Gelehrte, der γραμματεὺς, eine der synoptischen Tradition unbekannte Figur, *kam 2 zu ihm* (der Gebrauch des Pronomens statt der Namensnennung beweist den engen Anschluss an 2 ^{23 24}), dem γράμματα μὴ μεραδηνῶς (7 ¹⁵), und zwar νυκτός, nicht um ungestört mit ihm reden zu können, auch nicht aus einem Gefühl von respect humain (CALM 180), sondern nach 19 ^{38 39} διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, um sich nicht zu kompromittieren (LOISY 304) und den Unwillen und Verdacht seiner Kollegen zu erregen. Nicht in deren Namen also, eher schon im Namen der erst 12 ⁴² erwähnten Gleichgesinnten (LDT), überhaupt „als Muster seiner Gattung“ (O. HTZM 207) sagt er οἶδαμεν, vgl. Mc 12 ¹⁴ = Mt 22 ¹⁶ = Lc 20 ²¹. Dass er speziell die Kategorie 2 ²³ vertritt, erhellt aus dem Plural σημεῖα, wiewohl bisher nur eines erzählt war. Diese Zeichen haben ihm die Ueberzeugung eingetragen, dass Jesus ein von Gott gesandter Lehrer ist, mithin den Weg des Heiles weisen kann, und insofern liegt in der anerkennenden Anrede auch schon die Frage nach diesem Wege, mindestens die Aufforderung, zu sagen, was er denn zu lehren habe. Und eben weil das Anliegen des Mannes schon in der Anrede lag, wird Jesu Antwort 3 mit ἀπεκρίθη eingeführt. Er beantwortet die Frage, welche Nikodemus auf der Zunge hat (Mr). Dies gegen allzu detaillierte Beziehungen der Antwort Jesu, welche ersonnen worden sind von der Voraussetzung aus, als gelte es, den Fragenden von einer falschen Spur abzuleiten: Jesus zeige dem Nikodemus, welcher schon in seiner Anrede etwas Grosses gesagt zu haben glaube, dass er noch nicht einmal in die Vorhalle der wahren Erkenntnis eingedrungen sei (griech. Ausl.); er knüpfe daher an an dessen διδάσκαλος, welches ihm verrate, auf welchem Wege sich Nikodemus mit seinem Heilsbedürfnisse im allgemeinen befinde (BG-CRUS); er wolle den nur

nach neuer Lehre verlangenden Schriftgelehrten zum Bewusstsein seiner Bedürftigkeit führen (Ws). Andere betonen mehr die 2 erwähnten *σήμεα*, als wolle ihn Jesus vom Wunderglauben zum sittlich vermittelten Glauben überleiten (gewöhnliche Ausl. seit AUG), ihm begreiflich machen, dass wunderbares Tun und wunderbares Wissen die Hauptsache nicht sind (LDT). „Er hat an ihnen (den *σήμεα*) noch nicht ihren Urheber, noch nicht die Persönlichkeit Christi erkannt“ (WAHLE). Umsomehr wäre als nächster Gegensatz die lebendige Person zu erwarten, welcher jenes Wissen und dieses Tun zu Gebote stehen, nicht aber direkt eine „innere Erfahrung“, nicht der sittlich-religiöse Prozess, welcher den Menschen zum Kinde Gottes gestaltet.

Synoptisch ist hier der Ausdruck *ἰδεῖν* (vgl. Lc 2 26 Hbr 11 5; dafür in der Parallele 5 *εἰσελθεῖν εἰς*) *τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (Gottesreich nur noch in der Parallele 5, wo aber *ἐμ* und die weiter unten zu nennenden patristischen Zeugen das mathäische Himmelreich haben), sofern nach 3 36 *ἰδεῖν τὴν ζωὴν* johanneischer gewesen wäre. Aber schon in der Synopse begegnen Ausdrücke wie *κληρονομεῖν ζωὴν αἰώνιον* Mc 10 17 = Lc 18 18 Mt 19 29 (diese Stellen enthalten gerade das Anliegen des Nikodemus 2), *ἔχειν ζωὴν αἰώνιον* Mt 19 16 und *εἰσελθεῖν* Mc 9 43 45 47 = Mt 18 8 9 19 17 oder *ἀπελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν* Mt 25 46, ganz wie andererseits von *κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν* Mt 25 34 und *εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν* Mc 10 23–25 Mt 18 3 19 23 24 = Lc 18 24 25 die Rede ist. „Den Weg zum Leben finden“ heisst Mt 7 14 21 „in das Himmelreich eingehen“. Werden sonach schon hier die Begriffe „Reich Gottes“ und „Leben“ zuweilen gleichbedeutend gebraucht, so hat der letztere den ersteren bei Joh abgesehen von unseren Stellen geradezu abgelöst und verdrängt, zugleich freilich auch ganz wesentlich modifiziert. Voraussetzung des Lebens ist nun aber allenthalben Zeugung und Geburt. Auch zum Leben in der oberen Welt, zur *ζωὴ αἰώνιος* gehört ein *γεννηθῆναι*, aber *ἄνωθεν* muss dasselbe erfolgen. Dieses *ἄνωθεν* ist recht geeignet, die Unausführbarkeit jeder Einzelerklärung darzutun, welche nicht an der richtigen Totalansicht orientiert ist. Es ist nämlich schon im Altertum sowohl örtlich (*ἐξ οὐρανοῦ* Orig, Cyrill) als zeitlich (*ἀπ’ ἀρχῆς* Aug, vgsyr sin) genommen worden. Für jenes spricht der hermeneutische Grundsatz, dass Sprachgebrauch und Vorstellungskreis des Schriftstellers, welchem die zu erklärende Stelle angehört, in erster Linie zu berücksichtigen sind, vgl. 3 31 19 11 23 = *ἐκ τῶν ἄνω* 8 23. Im übrigen kommt aber neben dieser örtlichen Bedeutung Jak 1 17 3 15 auch die zeitliche vor: = von Anbeginn an, von vorne an Lc 1 3 Act 26 5, und in Verbindung mit *πάλιν* = iterum, denuo Gal 4 9. Doch berührt sich, wo ein schon vorhandener Bestand die Voraussetzung der Rede bildet, die Bedeutung „von vorne an“ auch ohne *πάλιν* nahe mit der anderen „von Neuem“. So wird in der seit WETTSTEIN angeführten Stelle Artemidorus, *Oneirocriticon* 1 13 (wofern statt *ἄνωθεν* nicht *ἄν* zu lesen ist), wo von einem die Rede ist, welcher träumt, er werde von einem Weibe geboren, und diesen Traum in der Geburt eines ihm gleichen Sohnes erfüllt sieht, *ἄνωθεν γεννᾶσθαι* allerdings „von neuem geboren werden“ heissen (vgl. auch Jos. Ant. I 183: *φιλίαν ἄνωθεν ποιεῖται*). Die Vertreter dieser Erklärung können sich auf die Disposition des Ganzen, zu welcher das Kapitel vom „neuen Lebensanfang“ trefflich stimmt (S. 75), überdies auch auf den Grundsatz berufen, dass jede Stelle aus dem nächsten Zusammenhang zu verstehen ist. Dieser führt laut der Antwort des Nikodemus auf *δεύτερον γεννηθῆναι*. Andererseits führt derselbe Zusammenhang im theologischen Bewusstsein des Schriftstellers auf die Bedeutung „von oben“. Denn weil von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* die Rede ist, muss auch die Geburt in dieselbe (*γεννᾶσθαι* = nasci) als eine Zeugung aus Gott (*γεννᾶσθαι* = gigni wie 1 13), mithin *ἄνωθεν* gleich *ἐκ θεοῦ* (WAHLE) gedacht sein. Vgl. Philo, *Somm.* I 23 *Quis rer. div. her.* 13 38 *ἀπ’ οὐρανοῦ καταπνευσθεὶς ἄνωθεν*, auch Sap 9 17: Wer hat deinen Ratschluss erkannt, wenn du ihm

$$\text{length} = 2 \quad \text{for } \overline{114}(\overline{114}) \mid A_1$$

her geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen. ⁴ Nikodemus sagt zu ihm: wie kann ein Mensch geboren werden, der ein Greis ist? Er kann doch nicht ein zweites Mal in den Leib seiner Mutter ein-

nicht Weisheit schenkest und deinen heiligen Geist aus der Höhe sandtest? Die doppelsinnigen Worte ἀνωθεν (O. HTZM 52 207. WZS, Ev G 509. J. RÉVILLE 142. LOISY 307 f., wogegen WREDE, Messiasgeheimnis 198 f. nur die eine Bedeutung „von oben“ zulassen will) und γεννᾶσθαι sind daher absichtlich gewählt und die Stelle erfordert ein Verständnis nach der Theorie vom dreifachen Schriftsinn. Nikodemus bleibt beim Wortsinn, d. h. hier Unsinn stehen. Der Gläubige dagegen weiss, dass Jesus Mc 10 15 = Lc 18 17 das Eingehen zum Gottesreich davon abhängig gemacht hat, dass man es annehme ὡς παιδίον. Daraus entwickelt Mt 18 3 als Voraussetzung die Forderung, umzukehren und zu werden wie die Kinder: ἐὰν μὴ στραφῇτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδιά, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Aus dem Zusammentreffen dieser synopt. Anschauung mit der paul. Erkenntnis, dass der Gläubige im Gegensatz zu Juden und Heiden καινὴ κτίσις ist Gal 3 2 4 6 6 15 II Kor 5 17, resultiert der Begriff ἀναγεννᾶσθαι I Pt 1 3 23 und das Bild der ἀρτιγέννητα βρέφη I Pt 2 2. Der durch dieses Medium hindurchgegangene synopt. Gedanke liegt formuliert vor bei Justin. Ap. I 61. Clem. Hom. 11 26, Rec. 6 9. Clem. Alex. Cohort. 9 82 ἀν μὴ ἀναγεννηθῇτε, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (O. HTZM 52 f. 171 f. Bsst, Die Evangelienzitate Justins 1891 S. 116—118). Damit deckt sich das sittliche Verständnis auch des Johannesspruches, den J. WEISS (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes ² 1900 S. 110) gewiss mit Unrecht auf Verwandlung bei der Parusie beziehen möchte. Sein mystisch-religiöses Verständnis aber wird ermöglicht vermittelt Ersetzung von ἀναγεννᾶσθαι durch ἀνωθεν γεννᾶσθαι. So allein, wenn sie die Undurchführbarkeit des buchstäblichen Sinnes dartun soll, versteht sich auch ⁴ eine Antwort, deren Wortlaut durchaus keine andere Deutung zulässt, als dass Nikodemus, weil nur Ein wirkliches γεννηθῆναι kennend (δεύτερον gehört nicht bloss zu εἰσελεῖν), noch im Anfang des Gespräches schon am Ende seines Begreifens steht. Während er sonst alles in seinem νόμος mit dem Verstande sich zurechtlegen kann, erscheint dem gesetzesgelehrten, auf dem Boden der natürlichen Vernunft und Sittlichkeit sich bewegenden Menschen die religiös-sittliche Grundforderung des Christentums so unerschwinglich, wie seine Lehrsprache und Ausdrucksweise jenseits des gesunden Menschenverstandes liegend. Im Grunde ist dies die Erklärung, zu welcher die Mehrzahl der neueren Ausleger zurückgekehrt ist (vgl. Rs, Théol. chrét. ³ II 413), aber oft nur, um von der vorausgesetzten Geschichtlichkeit des ganzen Berichtes aus sofort Anstoss an dem Unverstande des Nikodemus zu nehmen, welchen man überdies unnötigerweise noch vermehrt hat, indem man fand, er hätte Jesu Rede fassen müssen in Erinnerung an Dtn 10 16 30 6 Jer 44, wo von Herzensbeschneidung, oder an Ez 11 19 20 36 26 27 Ps 51 12, wo von neuem Herzen und neuem Geiste, aber doch nirgends von neuem γεννᾶσθαι die Rede ist. Näher als alttestamentliche und jüdische Analogien, wie sie etwa ANRICH (Das antike Mysterienwesen 1894 S. 111 118) empfiehlt, wenn er an den Proselyten erinnert, der nach Empfang des Tauchbades als „neugeboren“ galt, liegt immer noch der Sprachgebrauch der Mysterien. Renatus in aeternum, so hiess in Rom, wer der grossen Mutter und dem Attis Taurobolium und Kriobolium dargebracht hatte (ANRICH 52 f.). Auch Isis hat ihre renati (Apul., Metam. XI 21, ANRICH 47 f.), und die παλιγγενεσία bildet den Inhalt des ägyptischen Mithrasmysteriums (REITZENSTEIN, Poimandres 1903 S. 215 f.). Vgl. auch DIETERICH, Eine Mithrasliturgie 1903 S. 12 f. 123 132 162 f. 164 166 175 f. Tertullian, Baptism. 5 berichtet, dass die Heiden Bessprengungen vornehmen in regenerationem, und vielleicht haben wir in dieser Anlehnung an den Sprachgebrauch der zeitgenössischen Mysterien einen Fingerzeig

gehen und geboren werden. ⁵ Jesus antwortete: wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wenn einer nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann

zu sehen, der auf Ephesus als Heimat unseres Buches hinweist (P. GARDNER, A historic view of the NT 1901 S. 188 f.). Den engsten Anschluss findet die johann. „Zeugung von oben“ jedoch bei Philo (Cherub. 13 Leg. alleg. III 63), nach dessen Meinung die Tugenden in den, weiblich gedachten, Seelen durch göttliche Zeugung hervorgebracht werden (NtTh II 470 4). Alle Exerzitien über das logische Moment in γέρων ὢν sind überflüssig, da diese Bezeichnung, die für die grössere oder geringere Möglichkeit des δεύτερον εἰσελθεῖν κτλ. gar nichts austrägt, nur auf das ursprüngliche Gegenbild ὡς παιδίον der Snpktr hinweist. So blieb nichts übrig, als die Fassung der als so sehr unverständlich bezeichneten Rede entweder teilweise (LCK) oder ganz (dW) auf Rechnung des Evglsten zu setzen, welcher hier zeigen will, dass I Kor 2 14 ψυχικός ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν. Darüber wird dieser aber auch selbst zum μωρός, seine Weisheit μωρία παρὰ τῷ θεῷ I Kor 3 19.

Die apodiktische Wiederholung des für alle Glieder des Gottesreiches gültigen Statuts 5 bringt nur dies Neue, dass nicht bloss die Notwendigkeit des neuen Lebensprinzips betont, sondern zugleich die Vermittelungen und Bedingungen angedeutet werden, unter welchen dasselbe in die natürliche Lebensentwicklung neugestaltend eingreifen und den Menschen in das Himmelreich einführen werde. Denn nicht bloss wird ἰδεῖν mit εἰσελθεῖν vertauscht, sondern es tritt auch an die Stelle von ἄνωθεν der Doppelausdruck ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, und folgt endlich — eine Begründung desselben aus dem Wesen des πνεῦμα. Aus diesem und aus Wasser — der Artikel fehlt beidemale, weil die allgemeinen Kategorien bezeichnet werden sollen, unter welche beide Wirkungen fallen — geboren werden ist nun vor allem etwas anderes als ἐκ κοιλίας τῆς μητρὸς; der ἄνωθεν γεννηθεῖς spricht zur Mutter 2 4 τί ἐμοὶ καὶ σοί.

Das Wasser könnte wegen 4 14 7 38 zunächst als Bild für das aus sich selbst quellende, höhere Leben des Geistes in Betracht kommen, wie s der Wind ein solches Bild ist. Zur Not könnte letzteres auch hier statuiert, also nur ein einziges ursächliches Prinzip (daher ἐκ wie 1 13), die schöpferische Gotteskraft namhaft gemacht werden, aber in zwei Symbolen, welche nebeneinander gestellt sind. Aber der Sinn von πνεῦμα kann nur aus dem nächsten Zusammenhang ⁶ erhoben werden, und die Elemente zur Erklärung unserer Stelle liegen schon 1 30—33 beisammen (Rs II 384). Wie Mt 3 11 Act 1 5, so treten 1 26 31 33 Wasser und Geist sich gegenüber und zwar mit speziellem Bezug auf die Taufe. Dem Johannes fiel dort das Sinnbild zu, dem Messias die Sache. Ebenso verwandelt Christus 2 6—9 das Element des Täufers in den Wein, welcher nach Mc 2 22 den neuen Geist bedeutet. Daher man von jeher auch hier ὕδωρ auf die Johannestaufe beziehen wollte (GDT, 47). Aber unsere Stelle scheint einen und denselben Begriff in seiner Doppelseitigkeit fixieren zu wollen. Bei Johannes war bloss Sinnbild, bei Jesus, der ja nach v. 22 auch taufen liess, war Sinnbild und Sache zugleich, wiewohl jenes nach 4 2 eine untergeordnete Rolle spielte. Gleichwohl erscheint das Wasser mit dem Geist koordiniert, wird ihm sogar zum Beweise dafür, dass man es nicht zum blossen Bilde verflüchtigen darf, vorangestellt, sofern es im Begriffe der Neugeburt das negative Moment, die Reinigung und Abwaschung vertritt, wie der Geist das positive, die Neuschöpfung; ähnlich Ez 36 25—27 (Ws). Insofern genügt auch der Gedanke an die bloss symbolische Johannestaufe noch nicht. Soll doch der Eintritt in das Reich Gottes nicht bloss solange der Täufer lebt, sondern auch wenn er nicht mehr ist, durch die beiden Elemente des Wassers und des Geistes vermittelt

[illegible]

Week
Well. High 40 day

Week

Low 20 to 40 day

High 40 (Low 20 day)

er nicht in das Reich der Himmel eingehen. ⁶ Das aus dem Fleisch Geborene ist Fleisch und das aus dem Geist Geborene ist Geist. ⁷ Wundere dich nicht darüber, dass ich dir sagte: ihr müsst von oben her geboren werden. ⁸ Der Wind weht, wo er will, und du vernimmst sein Sausen, aber du weisst nicht, woher er kommt und wohin er fährt. So verhält

sein. Somit muss unter ὕδωρ hier so gut wie in der Parallele I Joh 5 6—8 die christliche Taufe verstanden werden (schon Iren-Fgm. 35. Tert. Bapt. 13. Clem. Hom. 11 26. Const. ap. VI 15 3 und die Mehrzahl der Neueren, wie MR. SCHZ. PFL II 495. LOISY 310. CALM; auch vDOBSCHÜTZ, StKr 1905 S. 6, der jedoch die Anspielung auf die Taufe als „sakramentalen Zusatz“ bezeichnet). Der Evglst^z zollt hier dem Gemeindegebrauch seinen Tribut (PFL II 496). Die Frage aber, ob dies Nikodemus einsehen konnte oder sollte, ist dahin zu beantworten, dass in Wahrheit nicht sowohl an ihn, als an das Publikum des Evglsten solche Zumutung gestellt wird. Daher, wo man hier nach historischem Untergrunde sucht, das Wasser aus der Stelle entfernt wird (WDT 112 f.). Vgl. NtTh II 496 f.

Der geforderten γέννησις ἐκ πνεύματος bedarf der Mensch aber, weil er an sich nicht πνεῦμα ist, sondern das Gegenteil davon, σὰρξ, und, weil **6** was aus der σὰρξ hervorgeht wieder σὰρξ ist (1 13), dagegen nur Geist Geist erzeugen kann. Wie also 19—21 der Grundsatz durchgeführt wird, dass Gleiches Gleiches anzieht, so hier der verwandte, dass Gleiches von Gleichem stammt (O. HTZM 207). Verschiedene Zusätze exegetischer Natur in altlateinischen und altsyrischen Uebersetzungen kommen für den Sinn nicht in Betracht (s. ZN, Komm. 187 44). Nachdrucksvoller, als wenn die paul. Ausdrücke τὸ σαρκικόν und τὸ πνευματικόν stünden, bezeichnen die Substantive was Fleisch von Art und Geist von Art ist (LDT). Fleisch und Geist sind zwei Sphären, deren jede sich nach eigenem Gesetze bewegt. Von Haus aus ist der Mensch Fleisch (vgl. 17 2 πᾶσα σὰρξ), organisierte Materie, belebter Staub (s. zu 1 14), im ausschliessenden Gegensatz zum Geist, also auch in weitester Entfernung von Gott stehend. Denn dass sich hier mit dem Begriff des Fleisches nach paulinischem Vorbild der der Sündhaftigkeit verbindet, wird (gegen Ws) fast durchweg anerkannt; vgl. NtTh 466 f. Aus der sinnlich bestimmten Menschennatur gehen nur Wesen von derselben Art, die paul. ἄνθρωποι ψυχικοί, hervor. Gibt es keine andere Zeugung als die aus dem Fleisch, so gibt es auch keine Bürger im Reiche Gottes. Dass letzteres von pneumatischer Natur, mithin die σὰρξ als ihm ungleich, ja entgegengesetzt geartet, nicht fähig zum Eintritt in dasselbe sei I Kor 15 50, ist mithin ein sich von selbst verstehender Nebengedanke der Stelle, welche in Form eines allgemeinen Axioms (wieder steht das γεγεννημένον generisch) den Grund der unbedingten Notwendigkeit einer ἄνωθεν γέννησις angeben will. Den Nikodemus hatte es ⁴ befremdet, dass er solle ἄνωθεν gezeugt werden. Diese Notwendigkeit selbst wird **7** nochmals sicher gestellt, wobei ὅμᾳς dieselbe Erklärung verlangt wie οἶδαμεν 2. Selbst die obersten Repräsentanten des rechtgläubigen Israel sind von der Forderung nicht ausgenommen. Bezüglich des Inhalts dieser letzteren aber soll Nikodemus keinen Grund zu fortgehender Verwunderung haben: denn jetzt, da er weiss, dass die ἄνωθεν erfolgende γέννησις eine Zeugung aus dem Geist ist, darf er, um die Unbegreiflichkeit selbst begreiflich zu finden, **8** nur das Wesen des πνεύμα sich vergegenwärtigen, zu dessen Veranschaulichung die, durch den Doppelsinn von πῆ und πνεῦμα nahe gelegte Naturanalogie dient. Dem synopt. Wortspiel mit ψυχή Mt 10 39 entspricht ein johanneisches mit πνεῦμα. Das erste πνεῦμα ist nämlich wegen

es sich mit einem jeglichen, der aus dem Geist geboren ist. ⁹ Nikodemus antwortete und sagte zu ihm: wie kann solches geschehen? ¹⁰ Jesus antwortete und sagte zu ihm: du bist der Lehrer von Israel und verstehst das nicht? ¹¹ Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: wir reden, was wir wissen und zeugen von dem, was wir gesehen haben, und ihr nehmt

πνεῦ = Wind wie Gen 8¹ Job 30¹⁵ Sap 13² Koh 1⁶. / Dieser ist unfindbar in seinen Ursprüngen, wie von seinem Gegenbild, dem Hochzeitswein, der Speisemeister οὐκ ᾔδει πόθεν ἐστίν. Vgl. Schiller: Wie in den Lüften der Sturmwind saust, man weiss nicht, von wannen er kommt und braust, JSir 16²¹: Wie der Sturmwind, den der Mensch nicht sehen kann, IV Esr 4⁵: Miss mir das Mass des Windes. Unfindbar ist aber auch das Ende der ὁδὸς τοῦ πνεύματος Koh 11⁵, das ποῦ = ποῖ. *So verhält es sich mit einem jeglichen, der aus dem Geist* (s zahlr. Italicodd. syr sin cur haben nach 5: aus d. Wasser und d. Geist) *geboren ist*. Die ἀνωθεν γέννησις vollzieht sich in reeller Weise, und das πνεῦμα erweist sich dabei als durchaus autonom wirksames (θέλει wie I Kor 12¹¹ βούλεται), schöpferisches Prinzip. Aber so wenig wie sein Ursprung (aus Gott) ist das Lebensziel eines Geistgeborenen (in Gott) sinnlich konstatierbar. „Damit also soll sich Nikodemus beruhigen, dass diese Geisteswirkung eine erfahrungsmässige Tatsache ist“ (LDr), die er freilich, entsprechend dem Worte von der Unbegreiflichkeit des πνευματικός I Kor 2¹⁵, nicht zu fassen vermag. Vgl. zu dem Wortspiel auch 20²² und die Pfingstgeschichte Act 2²⁴. / Es ist zu beachten, dass sich die Forderung einer Neugeburt, wie sie uns aus 3^{3–8} entgegenschallt, nicht im Einklang mit der originalen johanneischen Anschauung befindet. Diese schliesst eine solche aus, weil sie keine Wandelung des Sünders in ein Gotteskind kennt, sondern nur Menschen, die durch himmlische Zeugung Gott wesensverwandt sind und andere, die diesen Vorzug nicht geniessen. In der überwiegenden Mehrheit der in Betracht kommenden Stellen handelt es sich nämlich nicht um ein Werden, sondern um ein Sein. 3^{3–8} dagegen wirkt die synoptische und gemeinchristliche Anschauung nach, derzufolge es im Vermögen des Menschen liegt, vollkommen zu werden (Mt 5⁴⁸), und die daher eine dahin zielende Aufforderung an den Menschen angebracht erscheinen lässt (NtTh II 467–473. PFL II 492–495). Nikodemus hat jetzt begriffen, dass es sich um eine übernatürliche Weise der Erzeugung und Geburt handle, fragt daher **9** nur nach dem Wie des Vollzugs, nach der Möglichkeit eines solchen Hergangs. Und doch ist er **10** der allgemein anerkannte *Meister Israels* (rhetorischer Gebrauch des Artikels; dagegen ZN, Komm. 192: du bist von uns beiden der Lehrer) *und* (ein „empfindlicher Gegensatz“, LDr) *versteht das nicht*. Vielleicht sind die Worte ironisch gemeint (Ws, Loisy 316). Steht auch im AT nichts von Wiedergeburt (s. zu 4), so sind ihm dafür die 6–8 zu Hilfe gerufenen Vorstellungen nicht fremd: der Unterschied von Fleisch und Geist, die schöpferische Macht des letzteren. Von **11** ab geht das Gespräch in eine ununterbrochene Rede Jesu über, welche, nachdem er einmal ¹³ von sich in der dritten Person zu reden angefangen, bald geradezu zur Reflexion des Evglisten wird. Die Beziehung auf Nikodemus aber und seine wiederholte Frage tritt immer vollständiger zurück. Dafür wendet sich als ein ganz anderer διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ Jesus und in und mit ihm alle seine Zeugen, Apostel und Evglisten an die ungläubige Welt (Loisy 317): denn οἶδαμεν ist trotz v. 32 kein rein rhetorischer Plural der Kategorie und als solcher nur auf ihn selbst zu beziehen (dW, MR, SCHZ); gerade um jener Parallele willen fasst es aber noch weniger mit ihm den Täufer zusammen (HOFM, LDT, Ws), sofern dieser v. 31

12. New York, 24. 7. 1850.

Mill 129. 181

1. 18. 7. 1850 (1850)

1. 18. 7. 1850

1. 18. 7. 1850

unser Zeugnis nicht an. ¹² Habe ich das Irdische zu euch gesagt, ohne Glauben zu finden, wie werdet ihr glauben, wenn ich euch das Himmliche sage. ¹³ Und keiner ist zum Himmel hinaufgestiegen ausser dem, der aus dem Himmel herabgekommen ist, der Sohn des Menschen,

auch ἐπίγεια redet. Natürlich sollen durch den Plural auch nicht — eine von den alten Auslegern beliebte Deutung — der Vater oder die beiden anderen Personen der Trinität mit Christus verbunden werden. Dagegen sind mindestens nahe beim Richtigen die Beziehungen des Plurals auf das christl. Bewusstsein in seiner Allgemeinheit (HGF, Evgl.ien 253) oder auf die christl. Gemeinde (Wzs 529, O. HTZM 208), s. zu 9 4. Wie 1 14 19 35 21 24 I Joh 1 1—3 III Joh 12 Apostel und Evglsten tun, so nimmt an unserer Stelle Christus selbst Glauben in Anspruch daraufhin, dass er sehr wohl weiss, was er redet, und aus eigener Anschauung reden kann. Die Gewissheit seiner Kenntnis liegt in οἶδαμεν, ihre Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit in ἐωράκαμεν. Und doch, trotz dieser seiner Eigenschaften (gesprochen wie in der hier nachklingenden Stelle 1 10 11 in steigendem Affekt), *unser Zeugnis nehmet ihr*, in deren Namen 2 Nikodemus redet, *nicht an*. Nicht einmal die ἐπίγεια (nach Orig = τὰ περὶ τὸν βίον = τὰ αἰσθητά) können sie **12** fassen, wie soeben aus dem Unverstande erhellte, welchen Nikodemus den Ausführungen Jesu entgegengesetzt hat. Wie gar, wenn Jesus — hier, wo es sich um seine ausschliessliche Prärogative handelt, weicht die erste Person des Plurals der ersten des Singulars — die ἐπουράνια, die himmlischen Dinge, offenbaren wird! Derselbe Gegensatz Sap 9 16: τὰ ἐπὶ γῆς — τὰ ἐν οὐρανοῖς. Unter den ἐπουράνια hat die kath. Ausl. (ähnlich noch CALM 187) die immanenten Verhältnisse der Gottheit verstanden; daher die Trinitätsperikope. Aber der Inhalt muss aus dem Gegensatz zu τὰ ἐπίγεια erschlossen werden. Natürlich kann dieser Ausdruck nicht — wie Augustin wollte — auf 2 19 zurückblicken, sondern hat im nächsten Zusammenhang seine Erklärung zu finden. Man denkt nun vielfach (Ws) an die von Jesus geforderte Wiedergeburt. Sie soll ein ἐπίγειον sein etwa mit Rücksicht auf ihre himmlische Vollendung (s. I Joh 3 2) oder von dem Gesichtspunkt aus, dass sie etwas Erfahrbares ist, während erst die ihr folgende Gnosis die ἐπουράνια zum Gegenstand hat. Aber darf man die Wiedergeburt wirklich zu den irdischen Dingen rechnen? Sie fliesst doch aus dem Geist und wird von Jesus selbst als ein Geborenwerden ἔνωθεν = vom Himmel her gefasst; statt ihrerseits ἐπίγειον zu sein, hat sie die natürliche Geburt als ihr irdisches Widerspiel neben sich. Erwägt man weiter, dass nach dem analogen Wort Le 16 11 τὰ ἐπουράνια = τὰ ἀληθινά (s. S. 56) sind, so möchte man schliessen, dass der Gegensatz der Verkündigung von ἔπουρ. und ἐπίγ. hinausläuft auf den des λαλεῖν ἐν παροιμίαις und des ἀπαγγέλλειν παρρησίᾳ περὶ τοῦ πατρὸς 16 25. Τὰ ἐπίγ. reden bedeutet, im Bilde reden, sich irdischer Analogien bedienen, wie Jesus ja soeben das Gleichnis vom Winde gebraucht hat (BG-CRUS, BLDSP 80 f., LOISY 319). An solche Ausdrucksweise gebunden sein, heisst sich die Mitteilung adäquater Erkenntnis versagen müssen. Im weiteren Fortgange wird zunächst **13** des Redners Qualifikation zu jenem ἀπαγγέλλειν nachgewiesen durch Anknüpfung mit dem, wie 11 einen ausgesprochenen Gegensatz durch- und fortführenden, καί: und doch gibt es Einen, einen Einzigen, welcher als Kenner des κόσμος νοητός Bescheid weiss über τὰ ἐπουράνια. Dies jedenfalls der Gedanke, dessen konkrete Form allerdings bedingt ist durch Reproduktion der Ausdrücke von Dtn 30 11 12 (vgl. Prv 30 4 bzw. 24 27 Bar 3 29 IV Esr 4 8; GÜDEMANN, Monatsschr. f. Gesch. u.

der im Himmel ist. ¹⁴ Und wie Moses die Schlange in der Wüste er-

Wissensch. d. Judt. 1893 S. 345 zitiert Boraita Sukka 5a: Niemals ist die Schechina hinabgestiegen noch sind Moses und Elijahu hinaufgestiegen) und durch die Erneuerung dieser Stelle Rm 10 ⁶ τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν, worauf hier gleichsam Antwort erteilt wird (O. HTZM 208). Was aber in jenen Stellen nur ein Tropus ist, die Vorstellung des Hinaufsteigens in den Himmel als den Bereich der göttlichen Geheimnisse und des Herabbringens derselben auf die Erde, das ist hier Wirklichkeit geworden, zunächst einmal in bezug auf das Herabsteigen; denn ὁ καταβάς ist so gut wie 6 ⁵⁸ auf die Fleischwerdung 1 ¹⁴, auf das ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον 16 ²⁸ zu beziehen. Das entsprechende πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα in οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν wiederzufinden, letzteres also auf die Himmelfahrt zu beziehen (Wzs 529), dazu laden zwar Sprachgebrauch und Anschauungskreis des Evglms durchaus ein, vgl. 6 ⁶² 20 ¹⁷, auch die logische Erwägung Eph 4 ¹⁰ ὁ καταβάς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβάς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν (O. HTZM 175. PFL, Paulinismus ² 441). Das unmittelbar Folgende schliesst sogar direkt an eine solche, freilich wie 2 ²² erst hinterher möglich werdende, Deutung des ἀναβέβηκεν an. Im Zusammenhang mit dem Vorherigen dagegen und als Ausspruch des noch auf Erden weilenden Christus kann nur gesagt sein wollen, „dass durch den vom Himmel gekommenen Menschensohn den Menschen eine Gotteserkenntnis vermittelt worden sei, wie sie von den Menschen nur durch das (ihnen faktisch unmögliche) Emporsteigen in den Himmel hätte erworben werden können“ (O. HTZM 208, LOISY 320 f.). Hier hat dann ἀναβέβηκεν seine Wahrheit nur bei den auf Erden lebenden Menschen, sofern es unumgängliche Voraussetzung einer unmittelbaren Anschauung des Göttlichen für sie wäre (GRILL I 33). Wie aber in dieser Fassung der Satz ganz der ersten Hälfte von 1 ¹⁸ entspricht, so das folgende der zweiten, nur dass an Stelle des Gottes oder Gottessohnes der Menschensohn tritt, und zwar hier, wo eine Rede Jesu von sich selbst eben zu einer Rede des Evglsten über ihn wird, um so begreiflicher, als mit demselben Ausdruck Jesus auch bei den Suptkrm von sich in dritter Person spricht. Daher auch der Fortgang ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ (die von allen Abendländern und Syrern — doch hat syr sin: der aus dem Himmel ist — vertretenen Worte fehlen sBL und werden von W-H eingeklammert, von Ws und BLASS gestrichen, dagegen von LACHM, TREG, TISCHD festgehalten; s. ZN, Komm. 196 f.) an die Grundstelle Dan 7 ¹³ erinnert, wo der Menschensohn als ein himmlisches Wesen erscheint. Aber nicht etwa ist damit gesagt, dass er von Haus aus dem Himmel angehört habe (imperfektische Fassung des Partizips ὢν), sondern dass er jetzt wieder im Himmel ist, nämlich als Erhöhter, genau wie 1 ¹⁸ ὁ ὢν εἰς τὸν κ. τ. π. Solcher Zustand erscheint aber als Folge des ἀναβεβηκέναι εἰς τὸν οὐρανόν, sobald letzteres statt mit Beziehung auf die, die Regel bildenden, Menschen, vielmehr mit Beziehung auf den, die Ausnahme bildenden, Menschensohn gefasst wird; das Präteritum weist ebenso auf den geschichtlichen Standpunkt des Evglsten, wie die Präterita 16—19: also abermals Beispiel einer auf doppeltes Verständnis berechneten Ausdrucksweise; vgl. NtTh II 402 426. BLDSP 84 bemerkt, dass die Täufer Schüler ihren Meister für den wiederkehrenden Propheten Elias hielten und meint, das auffallende οὐδεὶς ἀναβέβηκεν wende sich insbesondere gegen die Folgerungen, die man aus der Inkarnation des Elias in Johannes für die Stellung des letzteren als Offenbarer der himmlischen und überhaupt der göttlichen Dinge zog. Der Uebergang zu 14 ist noch immer

höhte, so muss der Sohn des Menschen erhöht werden, ¹⁵ damit jeder, der da glaubt, an ihm ewiges Leben habe. ¹⁶ Denn so hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigerzeugten Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren werde, sondern ewiges Leben habe.

Gegenstand planlosen Ratens. Aber zunächst führte das ἀναβεβηκέναι ¹³ des Menschensohnes zum Himmel naturgemäss auf die spezifisch johann. Vorstellung des ὑψοῦσθαι, andererseits war im Zusammenhang mit ¹¹ ¹² zu zeigen, dass die Menschheit an diesem Erhöhten einen Heiland nur hat, wenn sie ihr ablehnendes Verhalten mit einem gläubigen vertauschen will. Erstlich also gestaltet sich für den Menschensohn sein Aufstieg zum Himmel zunächst zu einer Erhöhung ans Kreuz. Wie γενναῖσθαι, so ist nämlich auch ὑψοῦσθαι ein doppelsinniges Wort, sofern es zunächst nach Lc 10 ¹⁵ 14 ¹¹ 18 ¹⁴ im Gegensatze zu ταπεινοῦσθαι steht, also gleich ¹⁷ die Erhöhung zur Herrlichkeit bedeutet 8 ²⁸ 12 ³² 34 (vgl. Jes 52 ¹³: ὁ παῖς μου ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται), und zwar speziell im Anschlusse an Act 2 ³³ 5 ³¹, wo ὑψοῦσθαι τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ steht, nachdem vorher 2 ²³ 5 ³⁰ von der Kreuzigung die Rede war. Diesen Modus des „Erhöhtwerdens von der Erde“ hat nämlich die johanneische Umdeutung 12 ³³ im Auge, und insofern bedeutet ὑψοῦσθαι gleich dem aramäischen ܦܬܐ das Aufhängen des Missetäters am Pfahl. Auch an unserer Stelle kommt, gleichsam als Vorstufe für die Erhöhung auf den Himmelsthron, die Erhöhung an das Kreuz in Betracht (gegen ZN, Komm. 200), für welche nach gut alexandrinischer Schulmethode, aber wenig lebensmässig in der Erzählung Num 21 ⁸ 9 ein Typus gefunden wird, vgl. Sap 16 ⁶, Philo, Leg. all. II 20 21 Agric. 21, Barn. 12 ⁵—7, Just. Ap. I 60 Dial. 94. GÜDEMANN a. a. O. 347 meint, dass dem Wortspiel die Vokabel ܠܬܐ zu Grunde liege, die sowohl „aufhängen“ als „erhöhen“ bedeute. Er bringt zu unserer Stelle eine Parallele aus Pesikta rabb. c. 10 bei: Ein Prinz lehnt sich gegen den König, seinen Vater auf. Dieser befiehlt, ihn zu hängen. Der Erzieher legt sich ins Mittel, und der König würde gerne Gnade üben, wenn er sich nicht an seinen Befehl gebunden fühlte. Da schafft der Erzieher Rat, indem er darauf hinweist, dass man die Verordnung auch dahin auslegen könne, der Sohn solle erhöht und erhoben werden. So interessant die Parallele vor allem auch deswegen ist, weil der Sohn מנחם = μονογενής (¹⁶) genannt wird, so wenig ist doch die Behauptung berechtigt, dass der Evangelist den genannten Midrasch gekannt haben müsste. Ueber ὑψοῦσθαι s. NtTh II 456 f. Nicht sowohl Christus wird mit der Schlange verglichen (gewöhnliche Ausl.), als vielmehr der Umstand betont, dass hier wie dort ein ὑψοῦσθαι das paradoxe, aber gottverordnete (das δεῖ der göttlichen Notwendigkeit wie 7 Mt 16 ²¹ Lc 24 ²⁶) Mittel der σωτηρία wurde (Loisy 323). Dem Rettung verlangenden Anschauen der Schlange am Pfahle des Moses gleichsam als eines Paniers des Heils entspricht πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν 6 ⁴⁰, wofür ¹⁵ nur steht πᾶς ὁ πιστεύων, was nämlich im Zusammenhange mit ¹² ohne Objekt bleiben muss; daher ἐν αὐτῷ (so B gegen L ἐπ' αὐτῷ, A ἐπ' αὐτόν, s rec. εἰς αὐτόν) nicht damit (es wäre die einzige Stelle, wo bei Joh πιστεύειν mit einer anderen Präposition als mit εἰς steht), sondern mit ἔχῃ zu verbinden ist (Ws. ZN, Komm. 199) wie 1 ⁴ ἐν αὐτῷ ζῶν ἦν, nur dass daraus hier das spezifische Heilsgut der ζωῇ αἰώνιος wird im Gegensatze zu dem zeitlichen Leben, welches im ἐπίγειον des Typus diejenigen erhalten werden, die zur Schlange aufsehen (Hgr). Das ἐπουράνιον aber, an welches im Anschauen des am Kreuze erhöhten Gottessohnes geglaubt wird, besteht ¹⁶ in dem, in der Hingabe des Sohnes kund

¹⁷ Denn Gott hat den Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt

gewordenen, Liebeswillen, in dem erschlossenen Herzen Gottes, der selbst die Liebe ist, I Joh 4 8 16. Mit οὕτως ἡγάπησεν wird begründet (γάρ), dass es bei jener Erhöhung seines Sohnes ans Kreuz auf Mitteilung ewigen Lebens an die ganze grosse Menschenwelt abgesehen war. Hier also steht ὁ κόσμος, wie 4 42 6 33 12 47, sofern die σωζόμενοι seinen Kern und die Zweckursache aller übrigen Schöpfung bilden (vgl. das ἴνα, welches den κόσμος auf die Gläubigen beschränkt, und Rm 5 5 8 39; Pfl II 453 f.); unter dem entgegengesetzten Gesichtspunkt ist 17 9 ὁ κόσμος nicht einmal Gegenstand der Fürbitte; s. zu 1 10 7 7; vgl. O. HTZM, ZThK S. 1891 422 f. 425. Aus dem Zusammenhang mit dem Vorangehenden erhellt demnach, dass ἔδωκεν (geschehene Tatsache, daher Indikativ nach ὥστε wie Gal 2 13) durch εἰς θάνατον ergänzt (OLSH, LOISY 324), also = παρέδωκεν Rm 8 32 (wie Hbr 11 17 nt. Wendung von Gen 22 16), nicht bloss in dem allgemeinen Sinn = ἀπέσταλκεν I Joh 4 9 (gewöhnliche Ausl., zuletzt ZN, Komm. 202) gefasst sein will (Ws eignet sich beide Deutungen an, indem er die erstere dem Evglsten zuweist, die andere für die ursprüngliche erklärt). Wie aber die ganze Beziehung auf den Tod und seinen bestimmten Modus, zumal auf dieser frühen Station des Lebens Jesu, geschichtlich unbegreiflich ist (auch Ws 119) und in direktem Widerspruch zu der synopt. Darstellung tritt, so lässt auch die damals verhältnismässig seltene (nur bei Justin. Dialog. 105, im röm. Symbol und Martyr. Polycarpi 20 2; dann erst wieder bei Iren. und Zeitgenossen) Bezeichnungsweise als μονογενής (s. zu 1 14 18 I Joh 4 9) keinen Zweifel darüber, dass hier der Evglst, nicht etwa Christus redet; denn der Ausdruck darf nicht (mit Ws) seiner eigenartigen Bedeutung entkleidet und mit „einzig geliebt“ wiedergegeben werden. Die Voraussetzung, dass wir Worte Jesu vor uns haben, würde übrigens zu der Annahme nötigen, dass es ihm hier und im Folgenden lediglich darum zu tun wäre, dem Nikodemus, nachdem er schon angesichts eines ἐπίγειον den ganzen Unverstand des ἀνθρώπος ψυχικός bewährt, noch in eine Welt von himmlischen Geheimnissen den Einblick zu eröffnen, darüber ihm vollends schwindlig hätte werden müssen, sofern sogar auf einem späteren Stadium des Lebens Jesu nicht einmal die eigenen Jünger viel klarere Weissagungen vom Sterben und Auferstehen irgend zu begreifen vermögen Mc 9 32 Lc 9 45. Jetzt erst erfolgt mit εἰς αὐτόν die nähere Bestimmung des πιστεύειν 15, und wird mit Anlehnung an Lc 19 10 und unter Benützung des paul. Gegensatzes von ἀπόλλυσθαι und σώζεσθαι I Kor 1 18 II Kor 2 15 4 3 der beabsichtigte Erfolg jener göttlichen Liebestat formuliert. Durch den Wechsel von Aorist ἀπόληται (auch hier wird der eigentlich erforderlich gewesene Optativ vermieden) und Präsens ἔχῃ wird die ἀπώλεια als momentanes Ereignis, der Besitz des Lebens als dauernder Zustand gekennzeichnet (Ws). Auf Grund einer falschen Vorstellung vom Zwecke des Auftretens des Messias, wie die Juden sie sich machen (LOISY 324), könnte etwa ein Einwand erhoben werden gegen die Erklärung über das Motiv Gottes 16. Diesem Einwand, nicht aber der Gerichtspredigt der Johannesjünger (BLDSP 88 117), tritt 17 = 12 47 die Versicherung entgegen, dass das Gericht, worin nach jüdischer Anschauung die wesentliche Funktion des Messias besteht, nicht sowohl Zweck, als vielmehr natürliche Begleiterscheinung seines Auftretens ist. Er ist so wenig gekommen, um zu richten, als die Sonne, um Schatten zu werfen (SCHW 248); aber gleich dem Schatten ist das Gericht naturnotwendige Folge angesichts der Beschaffenheit und des Verhaltens des κόσμος. Dieser hier aus 16 dreimal wiederholte Ausdruck be-

2-11-19

100.00 - 1940

richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde.¹⁸ Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet. Wenn einer nicht glaubt, ist er bereits gerichtet, weil er nicht an den Namen des einzigerzeugten Sohnes Gottes gläubig geworden ist.¹⁹ Das Gericht aber bedeutet dies, dass das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen die Finsternis mehr als

zeichnet abermals die Menschenwelt als Gegenstand des erlösenden Liebeswillens Gottes und Christi. Das κρίνειν aber und die κρίσις 17—19 bedeuten nicht sowohl κατακρίνειν und κατάκρισις, als vielmehr nach dem Doppelsinne jener Wörter Gericht = Scheidung (LDT), Entscheidung darüber, wer des Heiles teilhaftig wird, wer nicht (Ws). Letztere treffen nämlich 18 die Menschen selbst, indem sie zum Glauben kommen oder ungläubig bleiben. Die einen empfangen bereits in und mit dem Glauben ewiges Leben; ein weiteres richterliches Verfahren findet an ihnen keinen Gegenstand mehr 5 24. Dagegen *wenn einer nicht glaubt, ist er bereits gerichtet*, da ja die Welt schon an sich verloren ist, *weil er nicht* (Wiederholung der subjektiven Negation aus dem Vorigen, was im Kausalsatze erst der späteren Gräzität möglich ist) *gläubig geworden ist an den Namen des einzigerzeugten Sohnes Gottes*, womit die Grösse der Schuld nachdrucksvoll hervorgehoben wird. Wie also das ewige Leben schon gegenwärtiger Besitz, so ist das Gericht gegenwärtiger Vorgang, innere Tatsache. Das Weltgericht am jüngsten Tage 5 28 29 12 48 kann somit auf diesem Standpunkte nur als volkstümliche und gegebene Anschauung für den solennen und definitiven Abschluss eines solchen Prozesses Bestand haben; NtTh II 514—516. Der im Gedanken eines Selbstgerichts liegende Widerspruch wird 19 gelöst mit Hilfe der, pragmatische Reflexionen des Evglsten (Ws, während GDT Jesu noch das Wort belässt und LOISY 325 zweifelt, ob Jesus oder der Evglst spreche) einführenden, Formel αὕτη δὲ ἐστίν: das Gericht bedeutet dies, darin besteht es, das ist sein Hergang, so kommt es zu stande. Hier erscheint seit dem Prolog erstmals wieder und ebenso wie dort im Gefolge des Begriffs „Leben“ das Bild des Lichtes, „das den geeignetsten Ausdruck für die johann. Gleichsetzung von Wahrheitserkenntnis und Sittlichkeit darbietet“ (O. HTZM 116). Man sollte übrigens den Begründungssatz nicht auflösen in ὅτι ὅτε τὸ φῶς ἐλήλ. εἰς τ. κ. οἱ ἄνθρωποι ἠγάπησαν κτλ (DW, MR, LDT). Der Umstandssatz ist nämlich nicht etwa bloss beiläufig selbständig ausgedrückt, um die Verwerfung des Lichtes als Verwerfung des nahen, leicht zugänglichen Heiles um so tragischer erscheinen zu lassen, sondern das Kommen des Lichtes ist aus 1 8 9 als Voraussetzung für die Stellungnahme der Menschen, als grundlegendes Faktum wiederholt. Zunächst hat das Licht wie 1 4 5 den Zweck zu erleuchten, deckt aber bei dieser Gelegenheit notwendig auch den in der Welt vorhandenen sittlichen Gegensatz auf (Ws). Als zweites Moment schliesst sich dann mit καί wie 1 10 11 der Gedanke an, dass die in der Finsternis Sitzenden, anstatt der Anziehungskraft des Lichtes zu folgen, der Finsternis den Vorzug gaben; μᾶλλον heisst wie 12 43 (vgl. Mt 10 6) potius, nicht magis (damit wäre wenigstens eine gewisse Liebe zum Licht zugegeben, während es sich nach 20 um einen Hass gegen das Licht handelt), gehört zum Nomen, nicht zum Verbum. Der Aorist stellt die vollendete Tatsache dar, womit die Menschen auf das ὁ θεὸς ἠγάπησεν 16 antworteten (LDT). Sowohl dieser Aorist als das wie 1 4 gebrauchte ἄνθρωποι charakterisieren diese Aussage als Reflexion des Evglsten (Ws). Der Grund dieses Verhaltens der Menschen (die ὅσοι 1 12 sind Ausnahmen) liegt darin, dass *bei ihnen* (nachdrucksvolle

das Licht geliebt haben; denn ihre Werke waren böse. ²⁰ Denn jeder, der Schlechtes treibt, hasst das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Werke nicht überführt werden. ²¹ Wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit seine Werke offenbar werden, dass sie in Gott gewirkt sind.

Stellung von αὐτῶν im Gegensatze zu den einzelnen Liebhabern des Lichtes) *die Werke* (ἔργα als Komplex der Handlungen bezeichnet das gesamte sittliche Verhalten, das sittliche Tun und Lassen mit Einschluss der Gesinnung, einigermassen erinnernd an תַּעֲלָמַי) *böse waren*: πονηρά mit Schlussbetonung. Die psychologische Erklärung (zwischen πονηρ. ¹⁹ und φαῦλ. ²⁰ darf daher kein begrifflicher Unterschied gemacht werden) dieses Verhaltens erfolgt **20** durch einen erfahrungsmässigen Satz von allgemeiner Geltung: ὁ πράσσειν, welcher treibt, als Ziel seiner Tätigkeit verfolgt (Rm 1 32 2 3); dagegen ²¹ ὁ ποιῶν, welcher tut. Er *hasst das Licht* und zieht sich vor ihm zurück, weil es sein Tun als das, was es ist, offenbar macht, und zwar zunächst für sein eigenes Bewusstsein (B-CRUS), dann auch, wie aus dem Gegensatz ²¹ φανερωθῆναι erhellt, für die Zuschauer, vgl. Lc 22 53. Das ἐλέγχειν = zur Rede stellen, überführen mit dem Nebenbegriff des Rügens, Beschämens, Strafens, Verurteilens (vgl. 8 9 46 16 8 Lc 3 19) schwebt hier wie Eph 5 11 13 in den Begriff des φανεροῦν über. Den Funken des Geistes im Wust und Schlamm des Fleischeslebens ersticken zu sehen, erfüllt den vom Licht des Logos berührten Menschen mit Scham. Sich gegen diese Scham abstumpfen, was nicht bloss Verhärtung, sondern zugleich Verweichlichung ist, da man das Licht nicht zu ertragen vermag: das heisst sich entscheiden wider das Licht, das ist das Selbstgericht, welches in der johann. Weltanschauung an die Stelle des Weltgerichtes tritt. Der **21** ex adverso parallele Erfahrungssatz gilt der sittlichen Wurzel des Glaubens. Das ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν steht für עָשָׂה אֱמֶת LXX Gen 32 10 47 29 Jes 26 10 Tob 4 6 13 6 Neh 9 33, auch I Joh 1 6; aber an die Stelle des at. Begriffes des pflichtmässigen Handelns tritt, entsprechend der Vertiefung des Sinnes von ἀλήθεια, derjenige der Harmonie des Handelns in seinem ganzen Umfange mit dem Gottesbewusstsein. „Wahrheit tun“ heisst demnach: sich praktisch verhalten zu der Wahrheit, und zwar nicht bloss in diesem oder jenem Falle, sondern so, dass die Wahrheit die bestimmende Macht des sittlichen Verhaltens wird. Der synopt. Gedanke des Strebens nach Gottähnlichkeit Mt 5 48 wird umgesetzt in den Gedanken eines dem Gottesbilde entsprechenden Verhaltens. Aus dem Licht, welches man Mt 5 16 vor den Menschen leuchten lässt, damit sie über dem Anblick der καλὰ ἔργα Gott preisen, werden in Gott gewirkte Werke (ἔργα ἐργάζεσθαι auch 6 28 9 4, wie Mt 26 10 = Mc 14 6), mit welchen man getrost sich an's Licht wagen darf. Der Streit, ob diese ἀλήθεια schon in Gesetz und Propheten (Ws) oder erst in Christus geoffenbart (LDT), ist zunächst dahin zu verallgemeinern, ob überhaupt vorchristl. Sittlichkeit vorhanden oder nicht vorhanden war, dann aber um so gewisser zu gunsten jener Ansicht zu entscheiden, als eben dies eine charakteristische Besonderheit des 4. Evglsten ist, dass die prinzipiell guten Menschen zu Christus kommen, wie auf der synopt. Kehrseite die Sünder (O. HTZM 56 88 f. 91 209; ZThK 1891 S. 419 f. 424); s. übrigens zu Act 10 35. Dem also, welcher „die Wahrheit tut“, ist es ganz natürlich, seine (αὐτοῦ abermals nachdrücklich voran) Werke offenbar werden zu lassen; er tut damit nur seinem eigenen sittlichen Genius Genüge, der zum Lichte drängt, weil was wahr ist als wahrhaftig durch das Licht bezeugt wird. Auf keinen Fall hat er eine

1. Jan 1/24

- 1. Jan 1/24

1. Jan 1/24
2. Jan 1/24
3. Jan 1/24
4. Jan 1/24
5. Jan 1/24
6. Jan 1/24
7. Jan 1/24
8. Jan 1/24
9. Jan 1/24
10. Jan 1/24
11. Jan 1/24
12. Jan 1/24
13. Jan 1/24
14. Jan 1/24
15. Jan 1/24
16. Jan 1/24
17. Jan 1/24
18. Jan 1/24
19. Jan 1/24
20. Jan 1/24
21. Jan 1/24
22. Jan 1/24
23. Jan 1/24
24. Jan 1/24
25. Jan 1/24
26. Jan 1/24
27. Jan 1/24
28. Jan 1/24
29. Jan 1/24
30. Jan 1/24
31. Jan 1/24
32. Jan 1/24
33. Jan 1/24
34. Jan 1/24
35. Jan 1/24
36. Jan 1/24
37. Jan 1/24
38. Jan 1/24
39. Jan 1/24
40. Jan 1/24
41. Jan 1/24
42. Jan 1/24
43. Jan 1/24
44. Jan 1/24
45. Jan 1/24
46. Jan 1/24
47. Jan 1/24
48. Jan 1/24
49. Jan 1/24
50. Jan 1/24
51. Jan 1/24
52. Jan 1/24
53. Jan 1/24
54. Jan 1/24
55. Jan 1/24
56. Jan 1/24
57. Jan 1/24
58. Jan 1/24
59. Jan 1/24
60. Jan 1/24
61. Jan 1/24
62. Jan 1/24
63. Jan 1/24
64. Jan 1/24
65. Jan 1/24
66. Jan 1/24
67. Jan 1/24
68. Jan 1/24
69. Jan 1/24
70. Jan 1/24
71. Jan 1/24
72. Jan 1/24
73. Jan 1/24
74. Jan 1/24
75. Jan 1/24
76. Jan 1/24
77. Jan 1/24
78. Jan 1/24
79. Jan 1/24
80. Jan 1/24
81. Jan 1/24
82. Jan 1/24
83. Jan 1/24
84. Jan 1/24
85. Jan 1/24
86. Jan 1/24
87. Jan 1/24
88. Jan 1/24
89. Jan 1/24
90. Jan 1/24
91. Jan 1/24
92. Jan 1/24
93. Jan 1/24
94. Jan 1/24
95. Jan 1/24
96. Jan 1/24
97. Jan 1/24
98. Jan 1/24
99. Jan 1/24
100. Jan 1/24

solche φανέρωσις τῶν ἔργων αὐτοῦ zu scheuen; denn sie sind ἐν θεῷ (mehr als das paul. κατὰ θεόν) getan, sie fliessen aus dem richtigen Bewusstsein um die Stellung des Handelnden zu Gott, womit nur wieder der Begriff des ποιεῖν ἀλήθειαν umschrieben ist. Diese Beurteilung der noch nicht christl. Welt stimmt im allgemeinen mit der Auffassung der Apologeten (KM III 218, LOISY 326). Aber ein eigentlich dualistischer Zug kommt in die Gedankenreihe erst durch die Kombination mit 1¹² 8²³ 38⁴¹—44. „Wie ein Magnet das Metall an sich zieht, während das tote Gestein unbewegt bleibt, so fühlen die Kinder Gottes sich angezogen vom Logos und kommen zum Lichte“ (HSR IV 389; vgl. PFL II 454).

Nikodemus entspricht dem heilsbegierigen Reichen Mc 10¹⁷ (LOISY 303 329, während PFL II 352 die synoptischen Parallelen lieber Mc 12²⁸ Lc 10²⁵ finden will), dessen Frage nach dem ewigen Leben sogar Joh 3² ergänzt werden muss, wie sie auch in der Vorlage unmittelbar nach Mc 10¹⁵ = Joh 3³ begegnet (VKM). Ebenso kehrt die Betrachtung über die Schwierigkeiten des Eingehens in das Gottesreich, welche sich Mc 10²³—25 an den Fall anschliesst, Joh 3³ 5 wieder. „Auch hier hat dieses Evglm an den geschichtlichen Anfang gestellt, was nur der Idee nach den Anfang bildet“ (Wzs, EvG 509). Gründe der Komposition bedingen die Voraussetzung dessen, was geschichtlich erst später am Platze gewesen wäre. Nach dem Zusammenhang erscheint Nikodemus zunächst als Typus der nur auf äusseren Wunderglauben (2²³ = 3²) sich gründenden Anerkennung, welche Jesus bei vielen ἄρχοντες gefunden hat 12⁴² 43, als Beispiel jener ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου (?), welche als ψυχικοὶ ἄνθρωποι I Kor 2⁶ 8¹⁴ Gottes Weisheit nicht zu erfassen vermögen (O. HTZM 53 67 207f.). Andererseits enthält der Glaube des Nikodemus doch auch ein Moment des persönlichen Vertrauens (3²) und erscheint dieser Mann daher später 7⁵⁰ 52 mit dem Verfahren des hohen Rates nicht einverstanden, ähnlich dem Joseph Lc 23⁵¹ (BRANDT, Evangel. Geschichte 1893 S. 79f. 310f.) und Gamaliel Act 5³⁴—39. Aber die Joh 12⁴³ der ganzen Klasse von Halbgläubigkeit, welche Nikodemus repräsentiert, nachgesagte Menschenfurcht hat er noch 19³⁹ nicht definitiv überwunden, woselbst er ganz als Doppelgänger des Joseph von Arimathäa, der 19³⁸ μαθητῆς Ἰησοῦ κεκρυμμένος διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων und Mc 15⁴³ = Lc 23⁵⁰ auch βουλευτής ist, auftritt. Der Talmud kennt einen Nikodemus zur Zeit der Zerstörung Jerusalems, der eigentlich Buni ben Gorion geheissen haben und ein Jünger Jesu gewesen sein soll (FRZ. DELITZSCH, ZlTh 1854 S. 643—647; dazu ZN, Komm. 180 32). Letzteres ist wahrscheinlich nur Reflex unserer Stelle (LOISY 304). Immerhin könnte dem Evgln die Gestalt des frommen Juden Nikodemus vor Augen gestanden haben (E. A. ABBOTT, EB III 3407). Welcherlei Anhaltspunkte aber auch die Gestalt des Nikodemus in der wirklichen Geschichte haben mag: nur das 4. Evglm kennt derartigen, vornehmen Anhang Jesu (doch s. zu 19³⁸), und speziell Nikodemus veranschaulicht die kritische Lage derjenigen unter den Leitern des Volkes, die zwar nicht in den allgemeinen Chorus einstimmen mögen, deren Neigung zum Glauben an Jesu Messianität aber nicht bloss allerlei Rücksichten und Bedenken nach aussen, sondern vor allem nach innen den beschränkten Gesichtskreis des bloss natürlichen Menschen zu überwinden hatte. Wie demgemäss Nikodemus Typus gewisser Erscheinungen, die das Judentum wohl bis in die Zeiten des Evgln bot, so ist das mit ihm angeknüpfte Gespräch Einkleidung für eine längere Gedankenentwicklung, in deren Verlauf nicht bloss 10—12 Nikodemus zum letzten Mal angedet wird, sondern auch Jesus selbst bald nicht mehr derjenige ist, welcher spricht, wohl aber schon 13—15, entschiedener noch 16—18 derjenige, von dem und über welchen Mitteilung erfolgt, bis endlich 19—21 gar kein Zweifel mehr darüber gelassen wird, dass wir uns im Fahrwasser der Betrachtungen des Evgln befinden (gerade das Gegenteil ist freilich der Eindruck ZNs, Komm. 210). Dieser behandelt in

²² Hiernach kam Jesus mit seinen Jüngern in die jüdische Landschaft und hielt sich dort mit ihnen auf und taufte. ²³ Aber auch Johannes hielt sich taufend auf in Aenon nahe bei Salem, weil dort

drei Redegängen 1) die Forderung eines neuen Anfangs im Leben jedes einzelnen, welcher in das Reich Gottes eingehen will 3—10, 2) die solcher Forderung der synopt. μετάνοια stehenderweise zur Seite tretende Forderung des πιστεύειν an den Sohn Gottes, und zwar als den vom Himmel gekommenen und wieder gen Himmel aufgestiegenen Offenbarer der göttlichen Geheimnisse 11—18, 3) die Aufforderung zur Selbstentscheidung mit Hinweis auf die sittliche Bedingtheit des Glaubens und Unglaubens 19—21. Man ist zwar versucht, die Situation 2 wegen 20 21 für festgehalten und den „bei Nacht Kommenden“ für eine Illustration des am Schlusse ausgesprochenen Gedankens zu halten (SCHW 16, O. HTZM 207, LOISY 304 f. 328). Aber νυκτός ist doch anders motiviert, und Nikodemus erscheint weder bisher als ein φαῦλα πράσσων 20, noch im weiteren Verlaufe als ἐρχόμενος πρὸς τὸ φῶς, wird vielmehr 7 50 19 39 fortwährend als der nächtliche Besucher charakterisiert, so dass man hier noch am ehesten eine haften gebliebene historische Erinnerung finden könnte. Im grossen und ganzen ist freilich die neuere Ausl. (seit LCK und DW) darin einverstanden, im ersten Teile des Abschnittes zwar einen Ansatz zum Dialog, dagegen im zweiten und dritten Teil lauter auf einer so frühen Station des Lebens Jesu unmögliche Gedanken produziert zu finden, wobei schon die Präterita der Darstellung den Anachronismus offenbar werden lassen (Ws). Ausserdem spricht gegen die Geschichtlichkeit das Fehlen eines Schlusses, der uns über den Erfolg der Besprechung unterrichtet hätte, sodann die Unmöglichkeit, sich vorzustellen, wie die in jener Nacht gefallenen Worte in auch nur einigermaßen einwandfreier Form den Weg zu ihrem Aufzeichner gefunden hätten (vgl. P. GARDNER, A hist. view 191 f.), endlich auch die Ueberlegung, dass das Wortspiel 3 3 aus dem Munde eines aramäisch Redenden nicht gekommen sein kann. Umso richtiger wird die Perikope als ein Programm der gesamten Theologie des Evglsten gewertet (KM II 22 f. GRILL I 8), wie denn auch der 12 auftretende Gegensatz von τὰ ἐπίγεια und τὰ ἐπουράνια einen Schlüssel zu seiner ganzen Weltanschauung bietet (SCHLT 270).

Jesus und der Täufer. 3 22—36. Die unserem Evglsten geläufige Fortführung 22 mit μετὰ ταῦτα schliesst das Folgende nur im allgemeinen zeitlich an das Vorhergehende an (LDT). Jesus geht nun von Jerusalem in die jüdische Landschaft (Ws, LOISY 330, CALM 194): denn Ἰουδαίαν ist wie Mc 1 5 Act 16 1 Adjektiv und γῆ ist wie sonst χώρα 11 54 55 = γῆ im Gegensatz zu ἡ. Es wird durch die Ausdrucksweise also nicht gefordert, dass Jesus sich zuvor ausserhalb Judäas befunden habe, aus der Hauptstadt nach Galiläa zurückgekehrt gewesen sei. Abermals eine neue Notiz, von der die Snpktr nichts wissen, ist es, dass Jesus während der Dauer dieses Aufenthaltes auch taufte (Imperfekt). Wenn für dieses Taufen Jesu 3 5 massgebend ist, so kann dasselbe nicht, wie das Tun des Täufers, lediglich vorbereitender Art gewesen sein (gewöhnliche Ausl., noch Ws. BUGGE. ZN, Komm. 211), sondern es ist die christl. Taufe gemeint (MR, EW, J. RÉVILLE 145, CALM 199), welche hier anticipando schon vom Meister selbst geübt wird. In der Nähe 23 hielt sich auch Johannes taufend auf: beide waren gleichzeitig mit Taufen beschäftigt. Subjekt zu παρῄκινοντο sind die durch den Ruf seiner Predigt angezogenen Menschen. Auch die Oertlichkeiten berühren sich, falls die vielfach nur als symbolische Namen (PFL II 355. KR I 589 II 378. E. A. ABBOTT, EB II 1796) gewerteten Dörfer Aenon (von ἡ. Quelle, vgl. Ez 47 17 die Wortbildung ἡ. ἔνι) und Salem (Heil) wirklich in das südliche Samarien verlegt werden dürfen, was neuere Geographen getan haben, indem sie

viel Wasser war; und man kam herzu und liess sich taufen. ²⁴ Johannes war nämlich noch nicht ins Gefängnis geworfen. ²⁵ Da kam es nun zu einer Auseinandersetzung zwischen den Jüngern des Johannes und einem Juden über die Reinigung. ²⁶ Und sie kamen zu Johannes und sagten zu ihm: Rabbi, der jenseits des Jordans bei dir war, von dem du Zeugnis abgelegt hast, siehe dieser tauft und alle kommen zu ihm.

Salem nicht nach Euseb. Hieron. (Onom. ed. Lagarde 99), sondern nach Epiphanius (Haer. 55 2, vgl. Euseb. Hieron. Onom. 148 und 149) bestimmten und in dem heutigen Salim 1½ Stunden östlich von Sichem in wasserreicher Gegend fanden. Doch hat sich MOMMERT (Aenon und Bethania 1903) zum Verteidiger der von Euseb. Hieron. vertretenen Tradition aufgeworfen und die Orte acht Meilen südlich von Scythopolis beim Jordan, und zwar jenseits des Flusses gesucht, um sie im heutigen Ain Dschirm da, wo das Wadi Jabes aus dem Gebirge austritt, zu entdecken. Gleichzeitig ist der Samaritanen bevorzugenden Erklärung in K. FURRER (ZntW 1902 S. 258) ein Gegner erwachsen, der an dem ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ Anstoss nimmt, da die samaritanischen Orte Sälīm und Ainūn drei Stunden auseinander lägen, und die vom Evglsten gemeinte Lokalität in 'Ain-Fāra, etwa zwei Stunden nordnordöstlich von Jerusalem rekognosziert. Diese Auffassung verringert die Entfernung zwischen dem Täufer und Jesus noch mehr als die zuerst erwähnte (vgl. ZN, Komm. 214 f.). Um für das Zusammenwirken beider Raum zu schaffen, wird **24** das in der älteren Tradition bestehende Hemmnis beseitigt durch Korrektur von Mc 1 14 = Mt 4 12 (vgl. ZN II 502 f. 518 3; Komm. 213. CALM 195: nicht Korrektur, sondern nur Behebung des naheliegenden Missverständnisses, als ob eine Differenz zwischen den Evgl'n obwalte). Da *dennach* (οὖν) **25** die beiden Taufenden sich so nahe waren, *entstand eine Diskussion* (ζήτησις), ausgehend ἐκ τῶν μαθητῶν Ἰωάννου, welche gegenüber einem Juden (ABL syr sin, wogegen * Orig. it vg syr cur Ἰουδαίων haben; BENTLEY, MARKLAND, BOS, SEMLER, KR I 505 conjecturieren Ἰησοῦ, BLDSP 66 1 und mit Vorbehalt LOISY 336 f. τοῦ Ἰησοῦ, O. HTZM 210 τῶν Ἰησοῦ; GRILL I 8 streicht das Wort), der jedenfalls auch hier der gemeinsamen Sache Jesu und des Täufers so feindlich gedacht ist, wie sonst οἱ Ἰουδαῖοι überhaupt (LDT), ihre Grundsätze verteidigten. Was ihnen der Jude bei dieser Gelegenheit mitteilte, ist aus **26** zu entnehmen. Zur Bezeichnung der Sphäre, innerhalb welcher die Diskussion sich bewegte, dient das Wort καθαρισμός, das die Kategorie namhaft macht, in welcher nicht bloss die Taufe Jesu und die des Johannes ihre Identität haben, sondern beide auch mit den jüd. Reinigungsgebräuchen und Lustrationen zusammentreffen. Die Erinnerung an den schon 2 6 erwähnten καθαρισμός τῶν Ἰουδαίων weist somit auf eine gemeinsame Gedankensphäre in diesem ganzen Zyklus. Ebenso überflüssig wie aussichtslos sind alle in den Kommentaren verhandelten Versuche, den historischen Tatbestand näher festzustellen. Am nächsten liegt die Annahme, der Streit habe sich um den reinigenden Charakter und Wert der beiderseitigen Taufen gedreht. Insonderheit scheinen die Jünger des Täufers eifersüchtig und neidisch (daher die leidenschaftliche Uebertreibung πάντες, vgl. 12 19) über den Erfolg Jesu, der doch nur dem Zeugnisse ihres Meisters 1 29—34 sein Ansehen verdanke (Ws). Sofern aber dieses Zeugnis ihn unzweideutig als den Grösseren darstellte, könnte die Verwunderung auch umgekehrt der Tatsache gelten, dass der Messias nur wieder das Werk des Vorläufers zu treiben scheint, indem er seine Berufstätigkeit mit Vollzug einer bloss sinnbildlichen Handlung eröffnet (Th. SCHOTT, ZlTh 1871 S. 3). Aber die Antwort

²⁷ Johannes antwortete und sprach: kein Mensch kann etwas bekommen, es sei ihm denn vom Himmel gegeben. ²⁸ Ihr selbst seid mir Zeugen, dass ich sagte: ich bin nicht der Messias, sondern ein Abgesandter bin ich vor jenem her. ²⁹ Wer die Braut hat, ist Bräutigam. Der Freund des Bräutigams aber, der da steht und auf ihn hört, freut sich hoch über die Stimme des Bräutigams. Diese meine Freude ist nun also voll geworden. ³⁰ Jener muss wachsen, ich aber abnehmen. ³¹ Der von oben Kommende ist über allen; wer von der Erde ist, der ist von der Erde und redet von der Erde aus. Der vom Himmel Kom-

des Täufers **27** weist nach der anderen Richtung, da er den Jüngern bedeutet, sie seien nicht kompetent, die Handlungsweise Jesu (auf diesen, nicht auf den Täufer bezieht sich das Wort) zu kontrollieren, die Rechtmässigkeit seines Erfolges zu kritisieren. Denn jeder Erfolg, jedes Gelingen, jeder Sieg fällt dem Menschen zu ἐξ οὐρανοῦ = ἐκ θεοῦ wie Mc 11 30 = Mt 21 25 = Lc 20 4. Dieses Wort erscheint 6 65 19 11 im Munde Jesu selbst. Nachdem so die Bedenken der Jünger zerstreut sind, beginnt ein neuer Redegang, das Verhältnis Jesu und des Täufers positiv darlegend. Den Anfang macht anknüpfend an das ὃ σὺ μεμαρτ. ²⁶, ein Rückweis auf die früheren Zeugnisse des Täufers, namentlich auf das 1 30 vorausgesetzte Wort 1 27 und auf das οὐκ εἰμι ὁ Χριστός 1 20. Es beruhigt ihn, das stets gewusst und gesagt zu haben. Das ἐκείνου geht wohl nicht auf jenen, über den sich die Johannesjünger beklagen (Ws), sondern auf ὁ Χριστός. An die im AT gangbare Vergleichung des theokratischen Verhältnisses Gottes zu Israel mit der Ehe oder vielmehr an die nt. Wiederaufnahme desselben, zumal an Mc 2 19 = Mt 9 15 sich anschliessend, nennt sich der Täufer **29** den *Freund des Bräutigams*: abermalige Rückkehr zu dem Bilderkreis der Hochzeit (S. 74). Das eheliche Verhältnis zwischen dem an die Stelle Jahwes tretenden Christus und der erneuten Gottesgemeinde sollte nämlich erst noch vermittelt werden. Nach jüd. Sitte geschah die Brautwerbung durch den יָדָן oder יָדָן, welcher auch noch bei der Hochzeit offiziell beteiligt war. In dieser Stellung — weiter ist ἐστηνός nicht auszudeuten — *hört* der Täufer *auf ihn*, der die Braut hat, auf seine Wünsche und Befehle (dW, KL, SCHNZ 190, LOISY 338) und *freut sich hoch* (hellenistisch wäre χαρὰν χαίρειν Mt 2 10; hier besser griechisch χαρὰ διὰ τι wie I Th 3 9) *über die Stimme des Bräutigams*: letztere ist nicht auf diese oder jene Vorgänge bei der Feier zu beziehen, sondern einfach Bild hochzeitlicher Freude, wie umgekehrt Jer 7 34 16 9 25 10 vom Wegnehmen der Stimme des Bräutigams und der Braut die Rede ist. *Diese meine*, des φίλος, nicht des συμφίλος, *Freude ist nun also*, weil in dem Zulauf, den Jesus findet, der Anbruch der Hochzeit sich ankündigt, *voll geworden*: derselbe Ausdruck auch im Munde des johann. Christus 15 11 16 24 17 13 und des Briefstellers I Joh 1 4. Ich habe ihr volles Mass genossen, ausgenossen: neidlose Resignation eines Mannes, der seine Mission begriffen und den Willen hat, nicht darüber hinauszugehen. *Jener muss* **30** (ὅςτις wie v. 14) an Geltung und Ansehen *wachsen*, *ich aber abnehmen*: vielleicht mit Anschluss an ein ausserkanonisches Wort (s. zu Mt 20 28), treffend abgebildet im kirchl. (schon Chrys. Ambrosius. Aug., Serm. 21 de sanct.) Kultus, der den Johannestag nach dem Sommersolstitium feiert, während nach Weihnachten die Tage wieder zunehmen. Der höheren Bedeutung Jesu entspricht **31** sein höherer Ursprung. Darum wird die stehende Bezeichnung des Messias als

L 28

12.1.18

—

mende ³² bezeugt, was er gesehen und gehört hat, und doch nimmt niemand sein Zeugnis an. ³³ Wer sein Zeugnis annimmt, der hat versiegelt, dass Gott wahrhaftig ist. ³⁴ Denn der, den Gott gesandt hat, redet die Worte Gottes; denn nicht nach dem Masse gibt er den Geist.

ὁ ἐρχόμενος 1 15 27 durch das beigefügte ἄνωθεν = v. 13 ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς zum johann. Signalement des λόγος σαρκοποιηθεῖς; vgl. Justin. Dial. 63 ἄνωθεν καὶ διὰ γαστρὸς ἀνθρωπείας ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων γεννάσθαι αὐτὸν ἔμελλεν. Als μονογενής überragt er alle menschliche Grösse (LDT), ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Rm 9 5 Act 10 36. Dem ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ tritt wie I Kor 15 47 der ἄνθρωπος ἐκ γῆς gegenüber (O. HTZM 211). Der Erde entstammt als gewöhnlicher Mensch der Täufer: mit ἐκ wird nach 8 23 Ursprung und Zugehörigkeit ausgedrückt, vgl. 1 24 47. Wie τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν 3 6, so ist und bleibt der Erdenmensch ein Erdenmensch (HGSTB): johann. Form für Mt 11 11 = Lc 7 28. Wie sein Standpunkt die Erde ist, zu deren Bewohnern, den Weibgeborenen, er gehört, demgemäss trotz göttlicher Sendung 1 6 und Offenbarung 1 33 auch sein Horizont ein irdisch beschränkter bleibt, so *redet er auch von der Erde aus*, d. h. ἐπίγεια v. 12 (Ws, KL). Wie die Saiten seines Geistes irdischer Abkunft sind, so auch der Klang, der ihnen entlockt wird, s. zu I Joh 4 5. Wenn nach 8D und Cod. it am Schlusse keine feierliche Wiederholung des ersten Satzes statt hat (s. ZN, Komm. 219 15), so *bezeugt der von oben Kommende, 32 was er dort oben gesehen und gehört hat*; dieselben Zeugen lassen hier auch τοῦτο aus. In der Parallele v. 11, welche hier einfach wiederkehrt, d. h. aus Jesu Mund in den des Täufers übertragen wird, war indessen wie 1 18 nur vom Sehen die Rede; das Hören bezieht sich auf die ἐντολή 10 18 (LDT). *Und doch* (wieder das καὶ des tragischen Kontrastes) *nimmt Niemand sein Zeugnis an*, was freilich mit πάντες 26 und der Freude des Täufers 29 nicht stimmt, somit nur wieder zeigt, dass letzterer nur die Maske für den Evglsten war, welcher sich hier selbst wiederholt. *Wer* aber (derselbe Gegensatz zum Vorhergehenden wie 1 11 12) **33 sein** (nachdrücklich, weil dem folgenden ὁ θεός entsprechend, vorangestellt) *Zeugnis annimmt*, tut damit im wesentlichen nichts anderes, als dass er die Wahrhaftigkeit Gottes (8 26 ὁ πέμψας με ἀληθὴς ἐστίν) anerkennt, tatsächlich bestätigt, *versiegelt* (wie 6 27, dagegen braucht Pls das Medium Rm 15 28 II Kor 1 22; BLDSP 74, LOISY 340 sehen in dem Ausdruck eine Anspielung auf die christliche Taufe), weil die Beglaubigung einer Schrift durch Beidrücken eines Siegels geschieht. Wer dem Zeugnisse des fleischgewordenen Logos, welches identisch ist mit der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen, nicht glaubt, „macht ihn zum Lügner“ I Joh 1 10 5 10, während jeder Gläubige gleichsam eine neue Probe für die Richtigkeit des in der Erscheinung des Logos gegebenen, göttlichen Ansatzes der Weltrechnung liefert, das Amen zum göttlichen Ja spricht, II Kor 1 20; vgl. II Kor 1 22 die Verbindung der Versiegelung mit der Geistspendung. Das erste γάρ 34 begründet die obige Identität mit einem allgemeinen Satze, der aber durch diese seine Beziehung auf 33 die Einzigartigkeit Jesu in der Reihe aller Gottgesandten ausspricht; die übrigen reden alle „von der Erde“. Ebenso verhält es sich darum auch mit dem in gleicher Allgemeinheit (das Präsens δίδωσι) hingestellten Satze οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα. Kontextmässig bezieht es sich auf Christus allein, auf die Geistesbegabung 1 32 33 (vgl. Hebr. v.: quum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum), wenn gesagt wird, dass Gott den Geist spendet unabhängig von jeglicher Norm (ἐκ, vgl. I Joh

³⁵ Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben.

³⁶ Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben; wer dem Sohn nicht folgt, der wird kein Leben sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm.

4 13) des Masses, nicht so, als ob es ihm unmöglich wäre, über ein gewisses, nur für Leistung vereinzelter Aufgaben ausreichendes Mass (Propheten, Täufer), überhaupt über die momentane und fragmentarische Weise der prophetischen Begeisterung hinauszugehen (GRILL I 39 64 f.). Die Selbstmitteilung Gottes ist eine totale, er behält nichts für sich; daher redet Christus immerdar τὸ ῥήματα τοῦ θεοῦ = alles, was Gott zu sagen hat (CR 442 893), ist ἀλήθεια schlechthin 14 6. Die oben angeführte Textform wird als die ursprüngliche zu betrachten sein (s. dazu ZN, Komm. 223 21). Sie ist am besten (s. L it) bezeugt und hat die aus dem Fehlen des Subjekts wie des entfernteren Objekts erwachsende Schwierigkeit für sich. Freilich darf an der Richtigkeit der Auffassung, die für dieses Christus und für jenes Gott einsetzt, kaum gezweifelt werden. Beides hat unter den Zeugen Vertretung gefunden. AD it schieben hinter διὲν ein ὁ θεός ein; andererseits scheinen Aphraates und Ephraem an unserer Stelle filio suo gelesen zu haben (RESCH, Paralleltex. z. Joh 87. BLDSP 90 1). Auch der recht merkwürdige Text von syr sin verrät kein abweichendes Verständnis: denn nicht nach ~~seinem~~ Masse gibt Gott der Vater. Hier fehlt (wie bei B) das nähere Objekt. ZN II 559; Komm. 223—225 (ebenso NESTLE, Einführung² 236) will alle Varianten daraus erklären, dass man τὸ πνεῦμα nicht als Subjekt gelten liess. Damit trifft er aber schwerlich den wahren Sinn des Satzes, in dem nach dem Zusammenhang (vgl. ³⁵) nur der Vater als Spender, der Sohn als Empfänger in Frage kommen können. Eher noch wäre der Vorschlag LOISYS (341) annehmbar, der einen durch Subjekt (Gott) und Objekt (Sohn) vervollständigten Wortlaut als ursprünglich ansieht und die Veränderung auf Rechnung der ersten christologischen Kontroversen setzt: le correcteur aura probablement voulu faire entendre que le Fils „donne l'Esprit sans mesure“. Dass Jesus in einem solchen einzigen Sinne ἀπεσταλμένος ist, hat **35** seinen Grund in dem ewigen Liebesverhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn. Dieser ist hier und im Munde des johann. Christus selbst 5 20 10 17 der Erwählte der göttlichen Liebe, entsprechend dem synopt. ἀγαπητός Mc 1 11 12 6. Hier also tritt die ethische Deduktion der Einzigkeit Jesu unmittelbar neben die metaphysische ³¹ und die historische (Geistesbegabung) ³⁴. Aber auch dass *der Vater* ihm im Gegensatz zu dem beschränkten Berufe des Täufers *alles*, die ganze Ausführung des göttlichen Heilsrates, *in seine Hand gegeben hat*, ist ein Gedanke, der zwar nicht dem Täufer, wohl aber dem Evglsten angehört 10 4 13 3 17 2 7 22 24 und im Anschluss an Mt 11 27 28 18 gebildet ist. Die Folge dieser ihm eingeräumten souveränen Stellung ist **36** die definitive Entscheidung der Menschenlose, zu welcher er Veranlassung wird. *Der Gläubige hat ewiges Leben*: an die Stelle der synopt. Perspektive in die Zukunft tritt hier das Wissen um die Schätze der Gegenwart 5 24. Um so folgenswerer aber auch der Unglaube oder vielmehr der in der Glaubensverweigerung liegende Ungehorsam; daher ἀπειθῶν paulinisch Rm 11 30 31 und wie Act 14 2 19 9 im Gegensatz zur ὑπακοή πίστεως Rm 1 5. *Der Zorn Gottes* nach Mt 3 7 *bleibt*, wie er schon vorher auf den natürlichen Menschen gerichtet war, Rm 1 18 Eph 2 3, vgl. 18 ἥδη κέκριται und 9 41 ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει (gewöhnliche Ausl., schon bei Aug., der hier einen Hinweis auf die Erbsünde findet), oder, um das Dauernde des als Reaktion auf den Act des Ungehorsams einmal verhängten Zorngerichtes zu bezeichnen (RITSCHL ³ 152 f. 244, LOISY 342); und zwar *auf ihn* ἐπ' αὐτόν wie 1 32 33 gerichtet, weil das Sühnopfer 1 29

+ für den Fall, dass nur 27. 10. 16.

~~Alten 11. 12. 16. 45 f. 116. 24. 12. 16. 11. 16.~~

1. 1 bundle 7-18

verschmäht war: alles mehr paulinisch. Bei dem zweiten ζῶνι fehlt das Adjektivum αἰώνιος. Es ist entbehrlich, weil es im Begriff des Lebens schon mitenthaltend ist (KÖSTLIN, Lehrbegr. 237. v. SCHRENK 63. GRILL I 297).

Was vor allem auffällt, ist, dass gegen Mc 1 14 = Mt 4 12 der Täufer seine Mission, auf den in die Welt gekommenen Gottessohn aufmerksam zu machen, noch neben Jesus eine Zeit lang fortsetzt. Man ist um so mehr versucht, in 24 eine nach richtiger Tradition erfolgende Korrektur des synopt. Berichtes zu erkennen, als ja gerade dem johann. Täufer, nachdem ihm der Messias vom Himmel her avisiert war, nichts übrig zu bleiben schien, als seine Mission zu den Füßen des Grösseren, sobald dieser auf den Plan getreten, niederzulegen (Wzs, EvG 320). Den Widerspruch zwischen der Wirklichkeit und den Voraussetzungen des Evglsten scheint dann das Wort 24 verdecken zu sollen. Andererseits begegnet auch wieder die gewohnte Fortführung der lukanischen Linie, sofern schon Lc 4 14 jene ältere Zeitbestimmung ausgefallen und Lc 7 18 die Möglichkeit, sich den Täufer in fortdauernder Wirksamkeit zu denken, offen gelassen war (VKM 75). Vornehmlich aber widerspricht es aller sonstigen Ueberlieferung, dass Jesus 3 22 gleichzeitig mit Johannes auch selbst getauft habe, was übrigens schon 4 2 wieder halb zurückgenommen wird. Wahrscheinlich kam es dem Evglsten darauf an, den Nachfolger zunächst nach Mt 4 17 in den Formen des Vorläufers auftreten, jenen diesem auf dem gebahnten Wege nachfolgen und rasch auch zuvorkommen zu lassen. Den Moment, in welchem der aufsteigende Geistestäufer und der niedersteigende Wassertäufer sich ungefähr gleichstehen und sich zum letztenmal berühren, benützt der Evglst, um in einem Abschnitte, welcher die Kehrseite der retrospektiven Betrachtung Jesu über den Täufer Mt 11 2-19 = Lc 7 18-35 bildet, den prophetisch vorausblickenden „Schwanengesang“ des Täufers einzufügen (Br 123 f.). Der 5 33-36 10 40 41 schon ganz der Vergangenheit angehörige Täufer fasst hier nochmals sein ganzes Zeugnis von der Hoheit des nach ihm kommenden Stärkeren zusammen, wobei freilich seine Rede, trotzdem sie noch 34 36 (Rückbeziehung auf 1 33 Mt 3 7 = Lc 3 7) als Rede des Täufers gekennzeichnet wird, ganz ähnlich, wie im vorigen Abschnitte diejenige Jesu selbst, je länger, desto mehr zu einer Reflexion des Evglsten über die Stellung des Täufers zum Sohne Gottes wird (KÖHLER 71 132 f., J. RÉVILLE 144, PFL II 354). Stehen doch beide Reden geradezu im Verhältnis der Kontinuität zu einander, wie 32 aus der Wiederaufnahme des Gedankens von 11 mit demselben tragisch fortführenden καὶ erhellt. Anerkanntermassen mischen sich 31 32 Elemente aus dem Selbstzeugnisse des johann. Christus in die Täuferrede (Ws, Lehrbegriff S. 269), und die Ideenassoziation 32 33 ist nur „ein Nachhall des Prologs“ (Ws). Im Abschnitte 33-36 findet vollends jeder Gedanke und jedes Wort seine Parallelen in den Christusreden, und geht alles mindestens in dem Grade wie 1 15 29 30 36 über den Gesichtskreis des geschichtlichen Täufers hinaus (vgl. P. GARDNER, A hist. view 186 f.). Indessen bedarf die Tatsache, dass dem Täufer wie 1 6-8 15 19-37, so auch hier noch einmal eine so breite Darstellung gewidmet und dabei alle Mittel aufgewendet werden, um seine bloss vorbereitende, vorübergehende und untergeordnete Stellung zu Christus recht unzweideutig und unmissverständlich zu kennzeichnen, noch einer weiteren Erklärung. Hier, wenn irgendwo, haben die Betrachtungen BLDSPs (69 f.) und ähnlich gerichtete ihre Stelle. Die eingehende Erörterung über das Verhältnis Jesu zu seinem Vorläufer verlangt zu ihrem richtigen Verständnis möglicherweise einen Blick auf die Bedeutung, welche nach Act 18 24-19 7 der Johannesschule noch längere Zeit nach Jesu Hingang zukam (Wzs, ApZt 529 f.) und auf die Rivalität, welche sie der Christusgemeinde gegenüber entfaltete (PFL II 354 f.). Dann kann man den Abschnitt deuten als ein Mittel, die Täufersekte zu bekämpfen oder sie zum Anschluss an das Christentum zu gewinnen (O. HTZM, LJ 84): Johannes selber wird zitiert, um seine wider-

IV ¹ Als nun Jesus erfuhr, dass die Pharisäer gehört hatten, dass Jesus mehr Jünger werbe und taufe als Johannes — ² und doch taufte Jesus nicht selbst, sondern seine Jünger — ³ da verliess er Judäa und ging fort, wiederum nach Galiläa. ⁴ Er musste aber durch Samarien hin-

spenstigen Schüler zur Vernunft zu bringen, sie zur Anerkennung Jesu zu nötigen und um seine eigene Person und Wirksamkeit der des Nachfolgers gegenüber richtig zu bewerten. Vielleicht aber neigt sich die Auseinandersetzung zwischen beiden Parteien auch bereits dem Ende zu, und unser Kapitel zieht das Fazit. Die Täufersekte ist in die christliche Gemeinde über und in ihr aufgegangen. Das Verhältnis der beiderseitigen Gemeinschaften, wie es sich später gestaltet hat, wird auf die Stifter selbst übertragen. Der Anspruch der Johannesgemeinde, ausschliesslich die Taufe üben zu dürfen (20), wird nicht mehr aufrecht erhalten. Er ist der Anerkennung gewichen, dass die christliche Taufe zurecht besteht. Die Jünger des Täufers lernen um, wie die „nur von der Taufe des Johannes Wissenden“ Act 18 25 19 3 (NtTh II 367 BL III 324–328). Sollte etwa ein Mann aus diesen Kreisen, die sich in Apollos zugleich auch mit dem Alexandrinismus berührten, für die johann. Darstellung aufkommen, bezw. bei der Abfassung des Werkes beteiligt sein, so würde sich das auffallende Interesse, mit welchem er die den Johannes und seine Schule betreffenden Bilder gezeichnet hat (vgl. auch noch 5 33 35 10 41), aus seinem eigenen Bildungsgange erklären (so TOBLER, Evangelienfrage 88 f; ZwTh 1860 S. 201). Doch bleibt zu bedenken, dass sich 3 22–36 auch in den Rahmen, der das ganze Evgl durchziehenden Polemik gegen die Juden einfügen und in ihm hinreichend begreifen lässt (vgl. Einleitg. III 4).

Jesus in Samarien. 4 1–42. Vorgänge wie die 3 25 26 berichteten konnten dazu führen (daher οὖν), dass 1 Jesus (8D TISCHD. KR I 504. ZN, Komm. 226, oder auch ὁ κύριος ABCL LACHM. W-H, wie 6 23 11 2 20 18 21 12, s. zu Lc 5 8 13 15), der als längere Zeit an der Nordgrenze Judäas verweilend gedacht ist, von den Sorgen der Pharisäer (s. zu 1 24) über seinen wachsenden Anhang vernahm. Wiederholung des Namens und Präsens sind durch die Wörtlichkeit der wiedergegebenen Kunde bedingt. Alle heissen „Jünger“, die seine Taufe annehmen. Diese Taufe ist nach 3 22 nicht mehr bloss die johann. Wassertaufe, sondern schon die 1 33 geweihsagte (CALM 201). Sofern eine solche aber doch angesichts des Taufbefehles Mt 28 19 als Antezipation erscheint, erfolgt sofort eine an die actio ministerialis I Kor 1 14–17 erinnernde Remedur (über καίτοις s. zu Act 14 17) in Berücksichtigung der Tatsache, dass die Taufe erst nach Jesu Tod in der Gemeinde aufkam, und hl. Geist laut 7 39 vorher noch nicht vorhanden war; vgl. THM, ZwTh 1876 S. 369. H. HTZM ebend. 1879 S. 401–415. LOISY 346, während BLDSP 66 zu 2 die Anmerkung macht: „Der Stifter der neuen Gemeinde, deren Güter Blut und Geist sind, erhebt sich auch in seinem äusseren Benehmen über den Meister der Täuferschule: das Taufgeschäft überlässt er seinen Jüngern“. Syr sin hat die Differenz zwischen 3 22 26 4 1 und andererseits 4 2 beseitigt durch die Lesung: nicht unser Herr *allein* taufte, sondern seine Jünger. P. W. SCHMIDT (Gesch. Jesu II 92) und WELLHAUSEN (32 f.) streichen 4 2. Da frühreife Erfolge der geschilderten Art nur dazu dienen konnten, vorzeitige Konflikte hervorzurufen (Spur des synopt. Pragmatismus), verlässt er, dessen „Stunde noch nicht gekommen war“ (2 4), den jüdischen Boden vollends; s. zu v. 44. Nach Joh kommt es zu einer galiläischen Wirksamkeit nur infolge zeitweiliger Einstellung der jüdischen. Mit 3 = Mc 1 14 Mt 4 12 (das von den modernen Kritikern, abgesehen von BLASS, aufgenommene πάλιν fehlt ABA) verbindet sich hier 4 der Durchgang *durch Samarien* (s. zu Lc 9 51), freilich in einer

durch reisen. ⁵ Da kommt er an eine Stadt Samariens, Sychar genannt, nahe dem Grundstück, das Jakob seinem Sohn Joseph gegeben hatte. ⁶ Es war aber dort eine Quelle Jakobs. Jesus nun, von der Wanderung ermüdet, setzte sich ohne weiteres bei der Quelle. Es war ungefähr sechste Stunde. ⁷ Eine samaritische Frau kommt, Wasser zu schöpfen. Jesus sagt zu ihr: gib mir zu trinken! ⁸ Denn seine Jünger waren fortgegangen in

dem lukanischen Reiseberichte entgegengesetzten Richtung. Der gewöhnliche Pilgerweg der Galiläer führte durch Samarien (Jos. Ant. XX 61). ἔδει bedeutet nicht viel mehr als das josephische ἔδος ἡν (ZN II 551; Komm. 228). Jesus kommt **5 nach einer Stadt Samariens hin, die Sychar** (dem AT unbekannt) *hiess*, nach Hieron. (Onom. ed. Lagarde 66) Korruption für Συχέμ (syr sin: ~~Sech~~im) Gen 33¹⁹ Act 7¹⁶ oder Συχμζ Gen 48²² Jos 24³², später Neapolis (Jos. Bell. IV 81), jetzt Nablus. Immer noch meinen einzelne Vertreter der Gleichung Sychar = Sichem, die Entstellung des alten Namens habe symbolische Bedeutung, da Sychar „Saufstadt“ (Jes 28¹) heisse (E. A. ABBOTT, EB II 1801. LOISY 347. CALM 203 f.). Die Mehrzahl der Gelehrten von heute hat dagegen die Gleichsetzung aufgegeben. Man (G. A. SMITH, The historical geography of the holy land 1894 S. 365—375. WS. ZN II 563 f.; Komm. 229 f. HRK, Mission² II 94 f. FURRER, ZntW 1902 S. 259. DRUMMOND 433. GUTHE, PRE³ XVII 424. LÖHR, Deutsch-evangel. Blätter 1906 S. 799) rät lieber auf den Flecken Askar (samaritisch Ischar), der ebenso am östlichen Fusse des Ebal liegt, wie Sichem am südlichen; vgl. Hieron. Onom. 154: Sychar ante Neapolim juxta agrum quem dedit Jacob filio suo. Einen nicht näher bestimmbaren Ort mit Namen Sichar oder Suchar kennt übrigens auch der Talmud, Baba Kamma 82 Menachot 64. Der Jakobsbrunnen liegt an der grossen Strasse von Judäa nach Samaria, hart am Fuss des Garizim, eine Viertelstunde südlich von Askar und nicht viel weiter von Nablus. Darauf, dass hier ein bestimmter geographischer Hintergrund vorschwebt, der Name also so wenig erfunden ist, wie 3²³ Aenon und Salem, dürfte schon die nachbarschaftliche Lage dieser Ortschaften weisen, wie auch Bethania 1²⁸ ungefähr dem gleichen Breitengrad angehört haben muss. Das οὕτως **6** ist nicht Anaphora participii (gewöhnliche Ausl.), was nach Act 20¹¹ 27¹⁷ Stellung vor ἐξαυδέξτεο erfordern würde, sondern = ἀπλῶς, ὡς ἐτυχε (CHRYSS.), ohne weiteres, ohne Umstände (LDT), also auf den Boden. Wie der altheilige Ort des Jakobsfeldes, so erscheint auch die Stunde bemerkenswert. Die röm. Zählung würde zur Sitte des abendlichen Wasserholens stimmen, die babylonische aber motiviert einerseits Ermüdung und Durst Jesu, andererseits die Möglichkeit eines Gesprächs unter vier Augen. Nach Philo zu Gen 18¹ ist die sechste Stunde die Stunde der Offenbarung (E. A. ABBOTT, EB II 1801); ein Hinweis auf Act 10⁹ dagegen (KR II 401) ist schwerlich am Platze. Die γυνή ἐκ τῆς Σαμαρείας **7** ist nicht aus der zwei Stunden weit entfernten Stadt Samaria (Schemron, damals Sebaste), sondern *ein samaritisches Weib*. Jesus aber erkennt „den Willen dessen, der ihn gesandt hat“ ³⁴, und knüpft mit ihr an in Form einer Bitte um einen Trunk Wassers. Der Grund, weshalb Jesus die Dienste der Frau in Anspruch nahm, lag **8** (syr sin und cur haben diesen V. in die Mitte von **6** geschoben) in der Abwesenheit der Jünger, die das Schöpfgefäss mitgenommen hatten; dieses γάρ wird vergessen, wo man schon die Bitte **7** im geistlichen Sinn fasst, was überdies im Munde Jesu diesem Weibe gegenüber undenkbar ist. Wie übrigens Jesus, so erscheinen auch seine Jünger als über dem gewöhnlichen jüd. Vorurteil stehend, wenn

die Stadt, um Mundvorrat zu kaufen. ⁹ Die samaritische Frau sagt zu ihm: wie kannst du, ein Jude, mich, eine samaritische Frau, um einen Trunk bitten? (Die Juden verkehren nämlich nicht mit den Samaritern.) ¹⁰ Jesus antwortete und sagte zu ihr: wenn du dich auf die Gabe Gottes verstündest, und [wüsstest], wer es ist, der zu dir sagt: gib mir zu trinken, so hättest du ihn gebeten und er dir lebendiges Wasser gegeben. ¹¹ Die Frau sagt zu ihm: Herr, du hast kein Schöpfgefäß und der Brunnen ist tief. Woher hast du das lebendige Wasser? ¹² Du bist doch nicht grösser als unser Vater Jakob, der uns den Brunnen gegeben und selbst daraus getrunken hat samt seinen Söhnen und Herdentieren? ¹³ Jesus

sie in der Stadt Speise kaufen; vgl. aber Lc 9 52. Auch die rabbinischen Bestimmungen hinsichtlich des Verkehrs mit den Kuthäern gehen keineswegs durchweg im Tone der strengeren Observanz. Jedenfalls zeigt sich **9** die Frau verwundert, dass für Jesus die Schranken, welche sonst Menschen von Menschen scheiden, nicht zu bestehen scheinen. Darüber, wie sie in Jesus den Juden erkennen konnte, braucht der Ausleger des 4. Evglms sich so wenig den Kopf zu zerbrechen wie über die ungewöhnliche Stunde ihres Erscheinens (nach einigen war es eine Schnitterin, die gar nicht direkt von Hause kam) und die Tatsache, dass wir in Ungewissheit bleiben, ob Jesus eigentlich getrunken hat oder nicht (LOISY 348 f.). Das sD Cod. it fehlende οὐ γὰρ συγχρ. κτλ. (das ZN, Komm. 234 für eine uralte Glosse erklären möchte), negiert freundschaftlichen Verkehr; s. zu Lc 17 17 Act 10 28. Im ersten Gang des Gesprächs sucht **10** Jesus Anknüpfung im religiösen Bedürfnisse der neugierigen Frau. Da es sich doch einmal um Geben und Nehmen handelt, so wäre es, wenn sich die Frau auf *die Gabe Gottes*, im Gegensatz zu ihrer vergänglichen Gabe, den Inbegriff und das Urbild alles dessen, was Gabe heisst, die δωρεὰ schlechthin (δωρεὰ ἡ ἀληθινή) verstünde, Himmlisches und Irdisches zu unterscheiden und zu beurteilen wüsste, an ihr gewesen, zu bitten; es wäre die Initiative des Gesprächs auf ihrer Seite gelegen: *so hättest du* (nachdrucksvoll) *gebeten und er dir gegeben lebendiges Wasser* = מִיָּדָהּ מֵמִי wie Gen 26 19 Lev 14 5 Jer 2 13 [Didach. 7 2 im Gegensatz zum Zisternenwasser, Quellwasser (vivi fontes) als Bild für alles göttlich Erquickende, geistig Belebende, hier insonderheit für die Gabe aller Gaben (Lc 11 13), dem auch 7 37 39 mit gleichem Anklang an Jes 55 1 verheissenen Geist (BG-CRUS, HFM, LDT, KL, LOISY 351), die benannte Grösse für das Abstraktum ἡ δωρεὰ τοῦ θεοῦ; vgl. JSir 15 3 Bar 3 12. Dass aber die angerufenen Bedürfnisse der Seele nicht gar tief waren, erhellt aus der hölzernen Antwort **11**, welche gerade wie 2 20 3 4 nur dem sinnlichen Klang der Worte gilt. Die auch III Joh 10 vorkommende Verbindung οὕτε . . . καὶ ist bei den Klassikern sehr selten (BLASS, Gramm. § 77 10): *weder hast du ein ἄντλημα* = haustum, mit einem Strick versehenes Schöpfgeschirr, *noch ist der Brunnen untief*. Das auf seinem Grunde vorhandene Wasser (der jetzt noch 23 Meter tiefe, früher viel tiefere Brunnen ist freilich nur eine Zisterne, gegen ZN, Komm. 231) kannst du also nicht meinen, hättest du aber anderes und besseres, so müsstest du **12** *grösser*, vornehmer, mächtiger (8 53) sein, *als unser Vater* (denn auf ihre Abstammung von dessen Sohn Joseph legten die Samariter grosses Gewicht, Jos. Ant. XI 8 6) *Jakob*, auf welchen die samaritanische Ueberlieferung die Anlegung des Brunnens zurückführte. Ihm war er gut genug, und die Reichhaltigkeit des Brunnens erhellt zugleich aus dem Satze καὶ αὐτὸς . . . τὰ θρόνματα (= pecora) αὐτοῦ. Jesus benimmt ihr **13** zunächst

Mount 216. 2. 11 126

2. 11 148

Q. 125

Nov 28

antwortete und sagte zu ihr: jeder, der von diesem Wasser trinkt, wird wieder durstig werden. ¹⁴ Wer aber von dem Wasser trinkt, welches ich ihm geben werde, wird in Ewigkeit nicht mehr Durst bekommen, sondern das Wasser, welches ich ihm geben werde, wird in ihm werden ein Quell von Wasser, das ins ewige Leben springt. ¹⁵ Das Weib sagt zu ihm: Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich keinen Durst bekomme und nicht zum Schöpfen hierher zu kommen brauche. ¹⁶ Er sagt zu ihr: geh, rufe deinen Mann und komme hierher! ¹⁷ Das Weib antwortete und sprach: einen Mann habe ich nicht. Jesus sagt zu ihr: du hast recht gesagt: einen Mann habe ich nicht. ¹⁸ Denn fünf Männer hast du gehabt, und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Darin

den Irrtum, als handle es sich um ein sinnliches Wasser, indem er diesem, welches nur das Bedürfnis des Moments hebt, **14** ein Wasser entgegensetzt, welches allem Dürsten, wie das Brot 6³⁵ allem Hungern des Menschen ein prinzipielles Ende macht, indem es eine, ihn für immer befriedigende, neue Gedankenwelt erschliesst (O. Htzm 213). Wie hier das Ziel der persönlichen Entwicklung als Ruhe, so ist es unter dem anderen möglichen Gesichtspunkt aufgefasst, wenn die Weisheit sagt JSir 24²¹ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν. Einerseits wird die Sehnsucht Ps 42² immer intensiver erweckt, andererseits auch immer vollständiger gestillt; vgl. das Lebenswasser Apk 7¹⁷ 21⁶ 22¹. Hier ist übrigens εἰς ζωὴν αἰώνιον mit ἀλλομένου, wie 6²⁷ mit μένουσαν zu verbinden und die Versuchung, ὕδατος ἀλλομένου als einen, sonst nicht vorkommenden, Begriff für sich (Springwasser) zu fassen, abzuweisen, obgleich allerdings das Bild einer unaufhaltsam Wasser aufwerfenden Fontäne zu grunde liegt (MALDONATUS). Aber eine solche Springflut, wie sie in Gartenanlagen und Tempeln, namentlich in römischen Häusern zu sehen war (Varro, Rust. 1¹³ locus ubi saliat aqua. Suet. Oct. 82 in peristylō saliente aqua), kehrt, so hoch sie auch aufgestiegen sein mag, doch immer wieder zur Erde zurück; den Wasserstrahl, welchen das Schöpferwort des Logos hervorgerufen hat, bannt kein Gesetz der Schwere mehr: ein eigenster Triebkraft folgender Prozess, der aus der Zeitlichkeit in die Ewigkeit reicht. Das Weib, „auf himmlische Dinge eben nicht eingerichtet“ (SCHW 37), versteht **15** das Wort von irgend einem Wunderwasser, das mühelose Befriedigung schenken werde (Ws). Daher die Bitte, halb ernst, halb scherzend gemeint: hast du solches Wasser, so mach es kurz, gib es her! Dann brauche ich wenigstens nicht mehr ἐέρχεσθαι, aus ziemlicher Entfernung durch das Feld hierherzukommen. Da sie somit auf den ersten Angriff nicht reagiert, sucht Jesus **16** auf einem anderen Wege zum Ziele zu gelangen: er spricht ihr, statt ins Herz, ins Gewissen und wartet von da auf ein Echo (Ldt, Ew, Ws). So Grosses, wie sie unbewusst erbeten hat, empfängt man nicht mit lächelndem Munde. Darum bringt er den dunkeln Punkt ihres Lebens zur Sprache. Als Herzenskundiger (2²⁵) weiss er wohl, dass das Weib seiner Bitte, mit ihrem Manne wiederzukommen (ἐέρχεσθαι: wie 14¹⁸ Lc 19¹³), nicht wohl willfahren kann. In der Tat zeigt sich die Frau jetzt **17** betroffen und wortkarg; mit einer halbwahren Antwort sucht sie auszuweichen. Als Hauptbegriff (denn dem Gatten steht der Buhle gegenüber) nimmt ἀνδρα die erste Stelle jedenfalls in der Antwort Jesu, nach sCDL auch schon in derjenigen des Weibes ein. Zu καλῶς vgl. 8⁴⁸ Mc 7⁶ = Mt 15⁷ Lc 20³⁹. Jesus erklärt und beschränkt es sofort **18**. Demnach war das Weib eine Geschiedene oder Witwe; im übrigen

hast du die Wahrheit geredet. ¹⁹ Die Frau sagt zu ihm: Herr, ich sehe, dass du ein Prophet bist. ²⁰ Unsere Väter haben auf diesem Berg angebetet; und ihr sagt, dass in Jerusalem der Ort ist, wo man anbeten muss. ²¹ Jesus sagt zu ihr: glaube mir, Weib, die Stunde kommt, da ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet. ²² Ihr betet an, was ihr nicht kennt, wir beten an, was wir

s. zu 29. Nur sehr indirekt enthält, was sie **19** entgegnet, ein Bekenntnis ihrer Sünde (STIER). Deutlicher ist, dass sie dem Gespräch eine Wendung gibt nach einem Punkte, der für einen Propheten (einen solchen erkennt sie in Jesus aus ähnlichen Motiven wie Nathanael 1 49) wichtiger sein müsse, als ihre Liebesgeschichten. Hat sie doch den südlich von Sichem und dem Jakobsbrunnen gelegenen Garizim vor Augen und braucht nicht lang zu suchen. Dass er ein Prophet ist (= Lc 7 39, vgl. THM 451), soll ihn befriedigen und von weiterem Inquirieren abhalten (DW). Die national-religiöse Frage, welche sie **20** dazwischen wirft, beschäftigte die Gemüter schon längst (Jos. Ant. XIII 3 4) und betraf den Berg, auf welchem kaum zweihundert Menschen, welche heute die samaritanische Gemeinde darstellen, noch immer ihre Zeremonien verrichten. Statt Ebal, wo nach Dtn 27 4 die Israeliten Gott das erste Dank- und Friedensopfer darbrachten, interpolierte nämlich der samaritanische Text Garizim, welcher Berg auch Dtn 11 29 27 12 als Stätte des zu sprechenden Segens vorkommt. Zur Zeit Jesu lag das Heiligtum nach der Zerstörung durch Johannes Hyrkan in Trümmern. *Unsere Väter* sind entweder die Erzväter, die auf Bergen anbeteten, und von welchen die Frau ohne weiteres behauptet, sie hätten dies auch auf Garizim getan (griech. Ausl., KM), oder besser, da ἡμῶν dem ὑμεῖς korrespondiert, die Vorfahren der Samariter seit den Zeiten des Nehemias (neuere Ausl., Ws, LOISY). Die vorgelegte Frage beantwortet Jesus **21** so, dass er auf einen höheren, zwar Jes 66 18—23 Mal 1 11 Jer 3 16 vorbereiteten, an und für sich aber noch der Zukunft vorbehaltenen Standpunkt tritt, von welchem aus die Streitfrage ganz verschwindet. Wenn man Gott als πατήρ (historisch betrachtet proleptische Bezeichnung, MR, LDT, Ws) kennen lernt, fällt die örtliche Beschränktheit der Anbetung von selbst weg. Denn die Vermittlung jener Erkenntnis ist eine rein sittliche, geistige. Mit dieser Abrogation der Dtn 12 5 ausgesprochenen Ausschliesslichkeit der Kultusstätte ist das Bittere gemildert, das in seiner Entscheidung für die Frau liegen musste, sind aber auch alle Träume von einer Erhebung Jerusalems zum christl. Zentralheiligtum gerichtet (HGSTB). Mit der Antwort auf das Wo der Anbetung verbindet Christus, indem er zugleich von der Zukunft auf die Gegenwart blickt (Ws), **22** Aufschluss über das Was der Anbetung. Denn vom Gegenstande der Adoration hängt ihr Modus ab. Für die Anbetung der Samariter ist jenes aber in Dunkel gehüllt: daher οὐκ οἶδατε . . . οἶδμεν. Ganz wie Act 17 23 ὁ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, so beten im Gegensatze zu den Juden (Ps 76 2 γνωστὸς ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ὁ θεός) die, als Vertreter der Heidenwelt behandelten (s. zu Lc 10 1), Samariter an ὁ οὐκ οἶδατε. Im Objektsakkusativ des Relativs ist nämlich der Dativ oder Akkusativ (beides kann bei προσκ. stehen) des Demonstrativs eingeschlossen; nicht also = ὁ ὑμεῖς προσκυνοῦτε οὐκ οἶδατε (DW). Das Neutrum steht, weil ihnen Gott nicht an und für sich, sondern vielmehr das unbekannt ist, was man an ihm haben kann und soll (LDT). Den Gott des Heils haben nur die Juden, das Volk der Heilsgeschichte (ἡ σωτ. ἐκ τῶν Ἰουδ. ἐστίν = Rm 9 4 5), an ihm; ihnen zählt sich darum Jesus hier, einer Samariterin gegen-

kennen, weil das Heil aus den Juden ist. ²³ Aber es kommt eine Stunde, und jetzt ist sie da, in der die echten Anbeter den Vater in Geist und Wahrheit anbeten werden. Denn auch der Vater sucht solche Anbeter: ²⁴ Gott ist Geist, und die Anbetenden müssen in Geist und Wahrheit

über, selbst mit ἡμεῖς προσκυνούμεν zu; vgl. auch 9 Ἰουδαῖος ὢν und das „Haus des Vaters“ 2 16 17, unter Umständen auch 1 11 τὰ ἱδία. Das προσκυνούμεν ist also so wenig vom christl. Standpunkt aus gesprochen, als προσκυνήσετε ²¹ etwa den gemeinsamen Standpunkt der Juden und Samariter vertreten kann, da vielmehr ἐν Ἰερουσ. nur den Punkt angibt, wohin die Samariter ihre Gottesverehrung nach Ansicht der jüd. Orthodoxie zu verlegen hätten (gegen HGF, Einl. 722: Jesus meine mit ὑμεῖς Samariter und Juden zusammen und nehme als Vertreter der Christenheit mit ἡμεῖς eine über den national-religiösen Gegensatz erhabene Stellung ein). Vielmehr wird hier das Judentum als legitime Vorstufe des Christentums proklamiert. Deshalb will KR (II 412 f.) in den Worten ὅτι ἡ σωτηρία κτλ. „eine der abgeschmacktesten und unmöglichsten Glossen“ erkennen. Aber auch dieser Vorzug Israels vor Samaritern und Heiden wird **23** allerdings dereinst (vgl. 21; den gemeinsamen Gegensatz dieser beiden parallelen Verse zu 22 übersieht HGF) seine Bedeutung verlieren und verliert sie schon jetzt (wie νῦν 5 25), sofern ja der Urheber der neuen Gottesverehrung schon anwesend, οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί, Subjekte einer ihrer Idee entsprechenden Religion (Ws), schon vorhanden sind. Das ἐν πνεύματι (Justin. Ap I 6 hat statt dessen λόγῳ: προσκυνούμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες) hebt die Wahl zwischen תְּהִלָּתְךָ בְּדָרְךָ oder מְשֻׁבְּרֵי בִּי אוֹר auf. Im Bereiche der σάρξ verweilt jede Religion, die an Aeusserlichkeiten wie Zeit- und Ortsbeschränkungen, Handlungen und Geberden, Ritus und Zeremonien (δικαιώματα σαρκώς Hebr 9 10) gebunden ist. Hier reflektiert sich die Idee Gottes bloss auf halbwahre, betätigt sich die Anbetung auf bloss symbolische Weise. Dem Bereiche des Typus und Symbols sind entrückt die ἀληθινοὶ προσκυνηταί (LDT), deren Anbetung „in der Freiheit und Erhabenheit des Geistes über allem Sinnlichen, Zeitlichen, Vergänglichem“ (Ew) dem Wesen des angebeteten Objekts entspricht: also die subjektiv wahre Anbetung des objektiven wahren Gottes. Insofern liefert der Begriff der ἀλήθεια (s. zu 17 19) hier eine Exegese zu dem vorangehenden πνεῦμα, wie 1 17 zu χάρις. Die wahre Anbetung wird also nach ihrer formalen (Verlauf von rein geistigen Aktionen), wie nach ihrer materialen Seite (adäquate Gotteserkenntnis) beschrieben. Darum ist auch bei ἐν πνεύματι nicht die Frage zu erheben, ob göttlicher (STIER) oder menschlicher (GDT) Geist gemeint sei, sondern es ist das Element der Innerlichkeit, Unabhängigkeit von lokalen Bedingungen überhaupt gemeint (JACOBY, JdTh 1873 S. 538. Ws. Ldt. Loisy 358). Und das alles ist nicht etwa eine Grille der betreffenden Subjekte; *denn auch der Vater selbst sucht*, trachtet darnach, sich *so beschaffene* (τοιούτους nachdrücklich vorangestellt) als seine *Anbeter* zu erziehen; vgl. I Reg 8 27 Jes 66 1 *Mch* 6 6—8 Ps 50 9—13. Und warum dies? Weil er **24** seinem Wesen zufolge nicht anders wahrhaft angebetet werden kann, jede andere Anbetungsweise ihm heterogen ist, also auch die in Tempeln, s. zu Mc 14 58 Lc 17 21 Act 7 48 17 25. Nur der Geist kann sich mit dem Geist wirklich berühren. Daher πνεῦμα ohne Artikel als Prädikat voran, s. zu 1 1 θεὸς ἦν ὁ λόγος. In syr sin fehlen die Worte: Gott ist Geist, und es lautet: der Vater will solche Anbeter, (24) welche im Geiste und in der Wahrheit ihn anbeten. Der Grund dafür kann jedenfalls nicht in Bedenken gegenüber dem Inhalt der Aussage liegen;

anbeten. ²⁵ Das Weib sagt zu ihm: ich weiss, dass der Messias kommt — der sogenannte Christus. Wenn er kommt, wird er uns alles verkünden. ²⁶ Jesus sagt zu ihr: ich bin es, der mit dir redet. ²⁷ Und darüber kamen seine Jünger und wunderten sich, dass er mit einer Frau redete; doch sagte keiner: was begehrst du, oder was redest du

denn dieselbe Uebersetzung hat zu 3 6 den Zusatz: weil Gott lebendiger Geist ist.

Damit ist der at. Gottesbegriff in einer Ex 20 4 und besonders Jes 31 3 allerdings bereits angestrebten Weise überboten. Vgl. AUG. Tract. in Joh 15 24: Dominus docet mulierem: mulier crede mihi: quia nisi credideritis, non intelligetis. Non in monte isto, non in templo, sed in spiritu et veritate . . . Si corpus esset Deus, oportebat eum adorari in monte, quia corporeus est mons: oportebat eum adorari in templo, quia corporeum est templum . . . ²⁵: audivimus et manifestum est: foras ieramus, intro missi sumus. O si invenirem, dicebas, montem aliquem altum et solitarium: credo enim quia in alto est Deus, magis me exaudit ex alto . . . Prope est dominus, quibus: forte altis? his qui obtulerunt cor. Mira res est: et in altis habitat et humilibus propinquat, humilia respicit . . . Quaerebas ergo montem? descende ut attingas . . . Ergo intus age totum, et si forte quaeris aliquem locum altum, aliquem locum sanctum, intus exhibe te templum Deo. Somit lässt Christus hier keinerlei Schranken bestehen, in welche das engherzige Wesen des von religiösen Bedürfnissen dunkel geleiteten Menschen die Gottesverehrung einengen möchte, damit nur, was jenseits der Marksteine liegt, um so gewisser und ungeteilter menschliche Domäne bleibe. Vielmehr soll den wahrhaftigen Anbetern gleichmässig für Festtag und Werktag abgenommen sein die Schuldigkeit, nach dem Fleische zu leben Rm 8 12, und dafür die λογική λατρεία Rm 12 1 über allen heiligen und profanen Boden gleichmässig sich verbreiten, vgl. Jak 1 27. Der richtige Reformationstext!

Die Frau war unangenehm berührt durch die Entscheidung der Kontroverse; für die Belehrung hat sie kein Ohr, nur ein bitteres Herz wegen des Minimums von Beschämung, das sie enthielt. Sie will daher ²⁵ das Gespräch abbrechen (LCK, DW), indem sie die Entscheidung der Kontroverse und alles dessen, was etwa noch dunkel geblieben war (ἅπαντα), auf die Ankunft des kompetenteren Richters, des Messias, verlegt, den nach Gen 15 5—7 49 10 Num 24 7 Dtn 18 15 die Samariter freilich nicht als davidischen König, sondern als politischen Restaurator, Erneuerer des Garizim-Kultus und Bekehrer der Juden und Heiden erwarteten, übrigens הַמָּשִׁיחַ, d. h. Zurückbringer, Wiederbringer (ZN, Komm. 248), wahrscheinlicher Zurückkehrender nannten; vgl. MERX in den Actes du 8^e congrès international des Orientalistes tenu en 1889 à Stockholm et à Christiania, deuxième partie, Section Sémitique, LEIDE 1893 fasc. II 117—139: Ein samaritanisches Fragment über den Ta'eb oder Messias. HGF, ZwTh 1894 S. 233 ff.; dagegen übersetzt COWLEY, Exp 5. Ser. I 1895 S. 165 das Wort mit „Bekehrer“. Das nomen proprium (denn im Gegensatze zu 1 42 fehlt der Artikel) Messias ist dem Weibe von Joh geliehen; doch konnten die in Sichem wohnenden jüd. Apostaten (Jos. Ant. XI 8 6) den Ausdruck bekannt gemacht haben, wie denn jüd. Ideen in der unmittelbaren Nachbarschaft überhaupt geläufig werden mussten (SCHW 38). Jetzt aber hält Jesus ²⁶ die Frau fest mit den Worten ἐγώ εἰμι, wie es in entscheidender Weise durch das ganze 4. Eglm hindurchklingt. Denn nur der Wortverstand bleibt bei dem kontextmässigen Prädikat Μεσσίας stehen: s. zu 8 24. Aber ²⁷ darüber (ἐπὶ τούτῳ = sur cela) kamen (ἐπιήλθον = supervenerunt) seine Jünger, und das Gespräch

83 Memoirs. 167

mit ihr? ²⁸ Da liess die Frau ihren Wasserkrug stehen und ging fort in die Stadt und sagt zu den Leuten: ²⁹ kommt, sehet einen Menschen, der mir alles, was ich getan habe, gesagt hat. Das ist doch nicht etwa der Christus? ³⁰ Da gingen sie aus der Stadt heraus und kamen zu ihm. ³¹ Unterdessen baten ihn die Jünger mit den Worten: Rabbi, iss. ³² Er aber sagte zu ihnen: ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennt. ³³ Da sagten die Jünger zu einander: es hat ihm doch keiner zu essen gebracht? ³⁴ Jesus sagt zu ihnen: meine Speise ist, dass ich den Willen

wird an einem Punkte abgebrochen, wo es eigentlich hätte anfangen müssen, wenn (nach gewöhnlicher Auslegung) die Bekehrung der Frau hätte geschildert werden sollen. Die Jünger wundern sich, weil ein Rabbi sich mit Weibern, als mit Menschen, die für die Theologie (γράμματα 7 15) verloren sind und deren Gelehrsamkeit in dem Spinnrocken zu bestehen hat (Rabbi Eliezer ben Hyrkanus bei BACHER, Agada der Tannaiten I ² 1903 S. 99 f.), nicht zu unterhalten pflegte (PIRKE Ab. 1 5 2 7). Also gerade, wie zuvor ⁹ die Samariterin über die Nichtachtung der nationalen Schranke gestaunt hatte. Dennoch wagt in ehrfürchtiger Scheu keiner zu sagen: *was begehrtst du oder*, wenn du nichts begehrtst, *was redest du dann mit ihr?* Infolge dieser Unterbrechung (οὖν) eilt **28** die Frau hinweg und lässt ihre ὕδρια (Wasserkrug wie 2 6 f., nicht = ἀντλήμα, Schöpfgefäss 11) zurück. Man hat diesem Zug einen tieferen Sinn abgewinnen wollen. Er sollte andeuten, dass die Frau trotz ihrer Bitte das Wasser des Geistes nicht empfangen habe (LOISY 361) oder auch ganz im Gegenteil, dass sie des Krugs nicht mehr benötigte, weil sie in den Besitz des Geisteswassers gekommen war (E. A. ABBOTT, EB II 1802). Er ist aber durch den Wunsch, den Eifer zu illustrieren, hinreichend motiviert. An dem Weibe ist zunächst nur der Trieb wahrzunehmen, die Neuigkeit in der Stadt zu verkündigen und die Leute zur Erprobung des etwaigen Messias herbeizurufen. Denn **29** auf μῆτι steht, wie immer und sonderlich in der synopt. Parallele Mt 12 23, eine verneinende Antwort zu erwarten. Der eigene Eindruck ist nicht gross genug, um durchaus verlässlich zu erscheinen. Aus dem *Alles, was ich getan habe*, geht schliesslich noch hervor, dass die Ehe mit den fünf Männern ¹⁸ keineswegs immer durch den Tod gelöst worden war. Einen wirklichen Gegensatz zu dem regelmässigen Unglauben der Juden bildet erst der Glaube der **30** herauskommenden Samariter: ἤρχοντο wie 20 3 von der unvollendeten Handlung. *Einstweilen 31*, d. h. nach dem Gehen des Weibes und vor der Ankunft der Samariter, *baten ihn die Jünger* von der aus der Stadt mitgebrachten (8) Speise zu essen: gespeist von der Lust der Arbeit und von der Freude am eben jetzt sichtbar werdenden Erfolg bedarf er erst der Aufforderung hierzu. Zur Erklärung dieses Befundes (nicht aber, als weise der johann. Christus irdische Nahrung grundsätzlich zurück, O. HTZM 214) spricht er aus der Empfindung innerer Erquickung und Befriedigung durch Erfüllung seines Berufes **32**: *ich habe eine Speise*. Zwar steht erst ³⁴ βρῶμα, hier dagegen βρῶσις; gleichwohl ergibt sich auch für letzteres aus dem Hinzutritt von φαγεῖν die Bedeutung des ersteren; s. auch zu 6 27. Ohne φαγεῖν wäre allerdings zu übersetzen: für mich gibt es ein Essen (Ws, KL, THM 454). Synopt. Grundstellen sind Mc 3 20 6 31 8 16, letztere namentlich für die Frage des bei Joh stehenden (vgl. den ganz analogen Fall 10) Missverständes **33**. Seiner Beseitigung dient die Verdeutlichung von 32 in **34**: *meine Speise*, das Mittel meiner Selbsterhaltung, liegt in dem Bestreben

dessen tue, der mich gesandt hat, und sein Werk vollende. ³⁵ Sagt ihr nicht, dass noch vier Monate sind bis die Ernte kommt? Siehe, ich sage euch: hebt eure Augen auf und schaut die Felder, dass sie weiss sind zur Ernte. ³⁶ Bereits empfängt der Schnitter Lohn und sammelt Frucht ins ewige Leben, damit sich auch der Säemann gleichzeitig mit

(so wollte man ἵνα rechtfertigen; sofern aber die eigentliche Nahrung in dem ποιεῖν selbst gegeben ist, umschreibt der Satz mit ἵνα auch hier nur die Infinitivkonstruktion; s. zu 1 27), *den* auf die Erfüllung meines Berufes gerichteten *Willen* des Vaters fortwährend *zu tun* (ποιῶν *A statt des, dem Ausdrücke des Vollendungsaktes τελειῶσω konformierten, ποιήσω BCDL): Parallele zu Mt 4 4; vgl. RITSCHL II ³ 41 241 III ³ 424. Auch hier liegt die Vorstellung zu Grunde, dass nur geistiges Leben wahrhafte Wirklichkeit besitzt, Leibesleben bloss Wert hat, sofern es die Symbole dafür liefert (O. HTZM 214). Das τελειῶσω ist nicht auf die eben erst begonnene Bekehrung der Samariter zu beschränken, sondern ἔργον wie 17 4 zu fassen; s. zu 5 36. Diese seine höhere Auffassung des Moments soll **35** im Gegensatz zu der ordinären Wertung desselben auf Seiten der Jünger Begründung finden. Werden nun diese aufgefordert, ihre Augen der Tatsache zu erschliessen, *dass die Felder* (χωραί = regiones) *weiss* (reif, vgl. Ovid. Fast. 5, 357), also bereit *zur Ernte sind*, so kann das nur im Hinblick auf die Herzu-eilenden gesagt sein (CHRYC.). Wenn nach ³⁶ der Ausnahmscharakter des vorliegenden Falles darin bestehen soll, dass die ἐργάζεται mit dem σπείρων Mt 13 37 zugleich Belohnung finden, Aussaat und Ernte mithin wunderbarer Weise zusammenfallen, kann es nur das Auseinandertreten beider Ereignisse im gewöhnlichen Naturverlauf bedeuten wollen, was als Ansicht der Jünger mit ὑμεῖς λέγετε eingeführt wird, gleichviel, ob man nun darin eine Art Sprichwort (zuletzt J. RÉVILLE 152. DAVID SMITH, Exp 6. Ser VI 1902 S. 442 f.; vgl. Mt 16 2) oder ein chronologisches Datum finden und demgemäss das Ereignis trotz der zur Jahreszeit nicht recht stimmenden Notizen 1 2 6 7 in den Dezember (die Meisten, auch Ws, O. HTZM 114 150 214) oder Januar (Aeltere, auch KM III 17 61 und ZN, Komm. 253 42) setzen mag. Denn allerdings beginnt für Palästina die Aussaat schon im Oktober und November, während der Beginn der Ernte in den April fällt. Der τετράμηρος scil. χρόνος würde, als (übrigens nicht nachweisbares und neben dem λόγος ³⁷ unwahrscheinliches) Sprichwort (= adhuc seges in herba) gefasst, diese Frist auf ein Minimum reduzieren, also seine Prägung eher in tröstlicher Tendenz (GROTIUS), als etwa in Bezug auf Geschäfte empfangen haben, die man auf die lange Bank schieben möchte (MALDONATUS). Möglicherweise könnten die Worte als Trimeter acatalectic (καὶ ὁ ὅ zu lesen χῶ) aus einem fremden Zusammenhang hierher verschlagen worden sein. Aber auf keinen Fall kann auch ἔτι (fehlt erst DL syr cur) in den Vers hereingezogen werden; damit aber wird die ganze Aussage nicht auf einen beliebig hinzuzudenkenden, sondern auf den eben statthabenden Zeitmoment fixiert; vgl. Jon 3 4. Auch führt das betonte ὑμεῖς weniger auf eine allgemein gültige Rede als auf ein der Situation geltendes Urteil der Jünger, welchem Jesus das seinige entgegengesetzt. Die eben erst grünenden Felder strahlen einem geistigen Auge schon im weissen Ernteschmuck. Um der Korrelation mit diesem ἔτι willen möchte man ἡδὲ, dessen Stellung in *B unerkennbar, bei den späteren Zeugen eine schwankende ist, lieber noch zu ³⁵ (LDT, Ws, SCHZ), als zu **36** (gewöhnliche Erkl. ZN, Komm. 255 46) ziehen. Aber für die Stellung am Ende lässt sich nur

Notes on p. 1-4 2 by 4

Notes on p. 1-4 2 by 4

dem Schnitter freue. ³⁷ Denn in diesem Fall ist die Rede wahr, dass ein anderer der Säemann ist und ein anderer der Schnitter. ³⁸ Ich habe euch gesandt zu ernten, was ihr nicht erarbeitet habt; andere haben

I Joh 4 3, für die am Anfang Joh 4 51 7 14 15 3 geltend machen, und auch bei letzterer Verbindung steht es im Gegensatz zu ἐτι. Nicht erst in vier Monaten, sondern schon jetzt ist Erntezeit, *empfängt der Erntende Lohn*, indem er (denn das καὶ συνάγει ist explikativ zu fassen, MR, GDT, SCHZ, Ws) *Frucht* (den Inhalt des Lohnes) in die Scheune des ewigen Lebens *einsammelt*. Letztere Wendung deutet an, dass es sich hier um geistige Aussaat und um ewigen Gewinn handelt. Dabei bleibt Ws stehen. ³⁶ soll lediglich das Bild der Geistesernte erläutern, welches erst ³⁷ auf den gegenwärtigen Fall angewandt werde. Die gemeinsame Freude würde dann auf den Moment verlegt, da die Menschenseelen in das ewige Leben eingesammelt werden wie die irdische Frucht in die Scheune. Aber vielmehr hat Jesus soeben Samen ausgestreut, und doch ist wie die heilsbegierig herauskommenden Samariter beweisen, jetzt schon die Zeit des Schnitters angebrochen. Das hat Gott so gefügt, damit diesmal der Säemann auch Anteil habe an der (sprüchwörtlichen, Jes 9 2 Ps 126 5 6) Erntefreude, gleichsam durch Vorwegnahme einer Erstlingsernte. Daher bedeutet ὁμοῦ hier, wo es sich um den Zeitmoment handelt, *gleichzeitig* (so die Meisten), nicht etwa bloss gemeinsam (Ws). Die Voraussetzung der Personalverschiedenheit des Säemannes und des Schnitters wird **37** gerechtfertigt und durch ein Sprichwort belegt. *Denn in diesem Falle*, bei der ³⁵ besprochenen geistigen Ernte, *ist die Rede* (ὁ λόγος = τὸ λεγόμενον) *wahr*, während im gewöhnlichen Leben der Säende zugleich auch der Erntende ist. Folglich ist ἀληθινός nicht attributives, sondern prädikatives Adjektiv. Anderenfalls wäre zu übersetzen: hierin findet der wahre Spruch statt (locum habet). Weil man es so, als Epitheton, zu λόγος zog, setzte man (A rec.) den Artikel, welcher übrigens sich auch mit der Fassung als Prädikat verträgt: hierin ist der Spruch der seinem Gedanken entsprechende, hat seine Wahrheit. Auf keinen Fall ist ἀληθινός einfach = ἀληθής (DW), sondern will den vorliegenden Fall, da es sich um das Verhältnis der Lebensarbeit Jesu zu derjenigen der Jünger handelt, als denjenigen bezeichnen, in welchem das von der Erfahrung, dass erst die Enkel die Früchte der Aussaat der Väter geniessen, abstrahierte Sprichwort „der Eine sät, der Andere erntet“ seine urbildliche Realität gewinnt. Das ist der bedeutsame Punkt, auf welchen das an und für sich Gemeinverständliches aussagende Wort ganz zutrifft und gleichsam von vornherein gemünzt war. Das Sprichwort klingt Job 31 8 Mch 6 15 Mt 25 24 = Lc 19 21 freilich nur in anderem und zwar unerfreulichem Sinne an, aber auch die Griechen sagen ἄλλοι μὲν σπείρουσιν ἄλλοι δ' ἀμύσσονται (GROTIUS. WETTSTEIN. WENDLAND, Christent. und Hellenismus 6). Mit Nachdruck steht **38** ἐγώ, weil sein Verhältnis zu den Jüngern in Frage ist. Der „Säende“ erscheint zugleich als der die Schnitter sendende „Herr der Ernte“ Mt 9 38 = Lc 10 2. Da ἀπέστειλα (ABCL wohingegen ἀπέσταλα 8D, was aber wohl eine Konformation mit den folgenden Perfekten darstellt, Ws) ist nur zu verstehen vom Standpunkte der Zukunft (Ws), nicht aber von dem Gesichtspunkt aus, dass in der Erwählung zum Apostolat bereits die Sendung implizite beschlossen lag (LDT). Der erklärte Meister sieht nämlich wie 17 18 auf die Zeit zurück, da er die Jünger aussandte, wie daraus hervorgeht, dass εἰσεληλύθατε gleichzeitig mit der Sendung gedacht ist. Das

gearbeitet, und ihr seid in ihre Mühe eingetreten. ³⁹ Aus jener Stadt aber kamen viele der Samariter zum Glauben an ihn um des Wortes der Frau willen, die das Zeugnis ablegte: er hat mir alles gesagt, was ich getan habe. ⁴⁰ Als nun die Samariter zu ihm kamen, baten sie ihn, bei ihnen zu bleiben; und er blieb zwei Tage dort. ⁴¹ Und in noch viel grösserer Zahl wurden sie um seines Wortes willen gläubig ⁴² und sagten zu der Frau: wir glauben nicht mehr um deines Geredes willen; denn wir haben selber gehört und wissen, dass dieser wahrhaftig der

nur hier bei Joh stehende κοπιᾶν τι erinnert allerdings an I Kor 15 10 (HGF, VKM), steht aber wie II Tim 2 6 von der im Verhältnis zur freudvollen Ernte viel sorgenvolleren Säemannsarbeit. Der Plural ἄλλοι weist gewiss nicht auf die Propheten und den Täufer, erklärt sich jedoch, trotzdem dass im Zusammenhang nur der gemeint ist, welcher durch sein Gespräch mit der Samariterin den Anstoss zur Bekehrung der Samariter gegeben hat, auch nicht bloss als Plural der Kategorie (Ws) aus dem Gegensatz zu ὑμεῖς, sondern ebenso aus der verallgemeinernden Beziehung, die der Spruch auf eine jeweilige Gegenwart in ihrem Verhältnis zu den vorangegangenen Generationen zulässt. Zunächst allerdings sind es Jesu Jünger, welche in fremde Ernte eintreten, die Arbeit schon da aufnehmen, wo sie bereits einigermassen dankbar und lohnend wird. Aus Veranlassung der Rede des Weibes **wurden 39 viele der Samariter gläubig**: eine antezipatorische (daher gestrichen von CRAMER, Nieuwe bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte VII 1, 1890 S. 47—49) Bemerkung, da sich erst **40** in ἦλθον das ἤρχοντο ³⁰ vollendet. Und zwar gibt sich der Glaube der Samariter als ein wirkliches Verlangen kund. Das οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν Lc 9 53 setzt sich um in eine Bitte, bei ihnen einzukehren, welcher Jesus auch entspricht. Als normaler Glaube erscheint er auch darin, dass sie **41** διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ glaubten, ohne dass etwa von Wundern die Rede wäre, welche Jesus in Samarien getan (anders 45). Der rechte Glaube beruht auf eigener Erfahrung (anders 42), gemacht auf Grund des Selbstzeugnisses Jesu. Der Ausdruck λαλιὰ (*Gerede*) **42** ist gewählt im Gegensatz zum λόγος Jesu. Dieser muss sich demnach auch den Samaritern wie ²⁶ dem Weibe als Messias zu erkennen gegeben haben. Denn ὅτι bezieht sich nicht bloss auf οἶδαμεν, sondern auch auf ἀκηκόαμεν. Der Ausdruck ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου ist johanneisch; vgl. I Joh 4 14 (anders ZN, Komm. 260).

Brunnen und Quellen sind im Leben der Orientalen die Stätten, wo sich alle ausserordentlichen Ereignisse, Begegnungen, Wiedererkenntnisse u. s. w. zusammen-drängen. Daher auch eine stehende Szenerie nicht bloss im AT (Gen 24 11—20 I Sam 9 11 I Reg 17 10), sondern überhaupt in der Geschichte der Religionen. Oft ist namentlich die Legende von dem Buddhaschüler Ananda und dem Wasser schöpfenden Tschandalamädchen mit unserem Gespräch verglichen worden (G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, Indische Einflüsse auf evangel. Erzählungen = Forschgen. z. Rel. u. Lit. des A und NTs IV 1904 S. 49—53). Dieses stellt zunächst ein Seitenstück zu dem Gespräch mit Nikodemus dar (HASTB), aber nicht so, dass etwa ihr rasch eintretender Glaube das Gegenstück zum Unglauben des jüd. Archonten bilden sollte (BR 145—147 und ihm folgend sowohl Wzs, EvG 386 f. wie LBT I 402 420). Von diesem unterscheidet sich die „Schwester der Sünderin wie des verlorenen Sohnes“ (VKM 176) zu ihren Ungunsten schon insofern, als sie mit dem Gichtbrüchigen 5 14 (von 7 53—8 11 abgesehen) die letzten Reste der synopt. Sündergesellschaft darstellt. Nicht sie, die bloss Gelegenheitsursache zur Bekehrung ihrer Volksgenossen wird, sondern die Samariter selbst treten als Muster

~~1 Corps. etc.~~

eines normalen, nicht durch gesehene Zeichen, sondern durch gehörtes Wort vermittelten Glaubens auf. In der Hauptstadt Judäas hat sich Jesus längere Zeit aufgehalten und keine Bekenner eines solchen Glaubens gefunden. Hier, draussen in der Welt, strömen sofort Samariter scharenweise zu ihm hinaus und glauben schon nach zwei Tagen an den „Heiland der Welt“ (Loisy 367). Das vorangehende Gespräch dient nur dazu, diesen Universalismus der Auffassung des Heils von Jesu Seite her zu begründen. An sich aber sind gerade diese höchsten, Ansätze zu einer Art Religionsphilosophie enthaltenden, Aussprüche einem leichtfertigen und sinnlichen Weibe, auf welche nach 19 29 42 nur das σημεῖον 18 einigen Eindruck hervorzubringen vermocht hat, gegenüber mindestens so unbegreiflich, wie das dogmatische Programm über den Heilswert des Todes Jesu dem Nikodemus gegenüber (J. RÉVILLE 149). Beide aufeinanderfolgende Szenen sind daher vollkommen gleich zu beurteilen. Ein zuverlässiges Referat kann hier wie dort schon deshalb nicht vorliegen, weil beide ohne Zeugen zu denken sind (SCHW 241 f.) und auch bei der unsrigen ebenso willkürlich Johannes als anwesend vorausgesetzt (HGSTB, GDT, WS), wie aus 4 34 geschlossen wird, Jesus habe die Sache nachträglich erzählt (MR), oder endlich behauptet wird, die Jünger hätten das Weib später ausgefragt (LDT). In Wahrheit benutzt der Evglst die Gespräche beider Auftritte als Anlass zur Entwicklung einer zusammenhängenden Reihe von Wahrheiten. Auf die Rede von der neuen Geburt, die der Einzelne zu erleben hat, folgt die Offenbarung von der Endlichkeit der alten Religionen, von der Ablösung aller sinnlichen Tempeldienste durch das absolute novum der Religion des Geistes und der Wahrheit, die „ergreifend grosse Zeichnung des Weltsieges des Christentums unter dem Bildnis des Meisters selbst, welcher der Zugführer dieses Sieges war“ (KM III 17, ähnl. Loisy 367—370), in seiner geschichtlichen Gestalt freilich erst ganz am Schlusse seiner Laufbahn und nur vor den Jüngern Worte gesprochen hatte, die ein Ende des vaterländischen Kultus in Aussicht stellen mochten. Unmöglich aber konnte der Sprecher von Mt 10 5 zugleich oder gar schon vorher geredet haben, wie hier das johann. Ideal, und noch viel weniger können seine Jünger dem herrschenden jüd. Urteile so überlegen gewesen sein, wie schon 8 9 31 der Fall ist; vollends über ihren ganzen Anschauungskreis und das Mass ihres Verständnisses hinausgelegen ist die tiefsinnige Erörterung 35—38 (O. HTZM 134). Letzteres schon darum, weil diese Worte überhaupt keinerlei Art von Gegenwart haben, da sie einerseits die samaritanische Ernte entschieden in die Zukunft verlegen (die Jünger erst werden 36 37 seinerzeit die reichen Früchte der Aussaat Jesu pflücken; die Samariter „werden anbeten“ 21), andererseits denselben Erfolg wieder als persönliche Tat Jesu behandeln (KM III 16), der sogar 38 (vgl. dazu dW, LDT, WS, SCHZ) darauf zurücksieht (ἀπέστειλα, εἰσεληλύθατε), wie in Wirklichkeit nur unser Evglst selbst teils auf die den ganzen Zusammenhang 35—37 bedingende Stelle Mt 9 37 38 = Lc 10 2 (θερισμός und ἐργάται), teils auf den Bericht Act 8 5—8 14 hinblicken konnte, wo die Samariter in Erfüllung von 23 „vom Garizim abgebracht wurden, ohne nach Jerusalem hingeführt zu werden“ (BUGGE). Also nicht bloss geweihsagt wird letzteres Ereignis (gewöhnl. Ausl.), sondern antezipatorisch dargestellt, indem Jesus selbst die ἀρχή der zukünftigen Samariterernte einheimst. Im übrigen muss anerkannt werden, dass die ganze Stelle 31—38 zu denjenigen gehört, bezüglich welcher bis zur Stunde nur von einer tastenden und ratenden Exegese die Rede sein kann; vgl. gegen die oben gegebene, gewöhnliche Ausl. Instanzen bei CRAMER (39—46) und gegen die Voraussetzung eines einheitlichen Zusammenhanges überhaupt van MANEN (ThT 1891 S. 425—432). Auch hier liegen die Schwierigkeiten zuletzt in der Undurchsichtigkeit schriftstellerischer Machenschaften. Haben wir aber überhaupt einmal künstliche Geschichte vor uns, so mag es als eine nebensächliche Aufgabe der Findekunst allegorischer Exegese auch unbenommen bleiben, in den ἄλλοι,

welche ³⁸ κακοπάχαιον, den Evglsten Philippus als Bekehrer der Samariter, dem die jerusalemischen Apostel nur nachrücken (O. HTZM 58 100 214 f.), ja sogar denjenigen, welcher als Bahnbrecher der Heidenmission I Kor 15 ¹⁰ περισσώτερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασε (HGF. Einl. 705. THM 455 f., vgl. KR I 600 f. II 424: die Gnosis erntet, was der apostolische Säemann Paulus gesät), in der Samariterin aber die Personifikation der Landschaft (so die kritische Schule), dann allerdings auch in der ¹⁸ doch mit irgend welcher Absicht gewählten Zahl 5 die fünf Abgötter (Jos. Ant. IX 14: οἱ δὲ μετοικισθέντες εἰς τὴν Σαμάρειαν Χουδαῖοι . . . ἕκαστοι κατὰ ἕθνος ἰδίον θεὸν εἰς τὴν Σαμάρειαν κοιμίσαντες, πάντε δ' ἦσαν, καὶ τούτους καθὼς ἦν πάτριον αὐτοῖς σεβόμενοι παροξύνουσι τὸν μέγιστον θεόν) wiederzuerkennen; auch die sieben Gottheiten II Reg 17 ²⁸⁻³¹ werden auf die fünf Völker II Reg 17 ²⁴ zurückgeführt, welche der assyrische Grosskönig auf den Boden des umgestürzten Reiches Israel verpflanzte. Die Beziehung zwischen Josephus und Joh hat schon etwa im 13. Jahrhundert einer der beiden Schreiber, die den cod. M des Josephus herstellten, in einer Marginalnote hervorgehoben (NESTLE, ZntW 1904 S. 166 f.). In neuerer Zeit hat die darauf sich gründende Deutung unserer Stelle in den weitesten Kreisen Anerkennung gefunden (b. STR. HGSTB. B. BAUER. KM. HSR. K. R. KÖSTLIN. WZS. HÖNIG. J. RÉVILLE 150. PFL II 355. FURRER, ZntW 1902 S. 259. LOISY 354. CALM 206. KR II 407 f.; Widerspruch zuletzt bei ZN, Komm. 239 19). Die Frage ist nur, wen der Verf. unter dem Manne versteht, den die Samariterin rufen soll, und der nicht als ihr rechter Gatte betrachtet wird. In der Regel setzen ihn die Ausleger mit Jahwe gleich, dessen Verehrung nach SCHLT 156 wegen Esr 4 ^{2 3} als ungesetzliche Ehe gelten soll, oder nach J. RÉVILLE 150. PFL II 356 von den Juden als illegitime Verbindung angesehen wurde. Aber ist es nicht unglaublich, dass Jahwe unter dem Bild eines Buhlen, das fünffache Heidentum des Volkes dagegen unter dem Typus wirklicher Ehen geschildert sein soll? (Ws). Auch die ganz eigenartige Deutung von KR (II 408), der in dem unrechtmässigen Mann den spezifischen Gottesbegriff der jüdischen Baruchgnosis sieht, welcher aus dem Bewusstsein des Christentums heraus abgelehnt werde, mag auf sich beruhen bleiben. Eher möchte man an den damaligen Heros der Samariter Simon Magus denken (E. A. ABBOTT, EB II 1801 f., dagegen LOISY 354), über welchen Act 8 ^{9-13 18-24} in unmittelbarem Anschlusse an die Bekehrung der Samariter berichtet wird. Schon HIERON. Epist. 86 (bzw. 108) ad Eust. denkt an den error Dosithei, indem er den samaritischen Propheten (Adv. Lucif. 23) für einen vorchristlichen Irrgeist nimmt. Diesen bringen nun aber die pseudoclementinischen Schriften als samaritischen Häretiker mit Simon zusammen (Hom. 2 ²³ Rec. 2 ⁸⁻¹²), welchen nach Justin. Ap. I 26 „fast alle Samariter als obersten Gott bekennen und anbeten“. Derselbe hat nach Iren. I 23 ¹⁻⁴ die durch allerlei Weibergestalten hindurch gegangene Helena, die er als Buhlerin vorgefunden, zur Genossin und will nach Hom. 2 ²² den Garizim an Stelle Jerusalems setzen, wie nach Rec. 1 ⁵⁴ die auf Garizim, statt in Jerusalem Anbetenden durch Dositheus abgehalten werden, in Jesus den Dtn 18 ¹⁵ geweissagten Propheten zu erkennen. Unser Abschnitt charakterisiert sich somit durch doppelte Anlehnung an Lukas: die abermalige Steigerung der von diesem schon Lc 9 ^{52-55 10 30-37 17 11-19} hergestellten Beziehungen Jesu zu den Samaritern einerseits und der schillernde Hinweis auf die Act 8 ⁵⁻²⁴ berichtete Bekehrung der Landsleute und Verehrer Simons andererseits. In Gemeinschaft mit der Nikodemusperikope vertritt der Samariterabschnitt bei Joh etwa die Stelle der Bergpredigt (VKM 232). Anstatt dass Jesus als zweiter Moses von einem anderen Sinai aus dem neuen Israel ein höheres Gesetz gibt, darin das alte bis auf den Buchstaben erhalten bleiben soll (Mt 5 ^{17 18}), wird hier allen Bergen und Stätten bisheriger Gottesverehrung gegenüber II Kor 5 ¹⁷ durchgeführt τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ. Es bestätigt sich, dass der jüd. Kult ein ungeistiger sei Gal 3 ^{3 4 3-7} II Kor 3 ^{6-8 17} und die Schranken der Völker erst in

L Theophylakt

Heiland der Welt ist. ⁴³ Nach Verlauf der beiden Tage aber ging er von dort heraus nach Galiläa. ⁴⁴ Denn Jesus selbst hatte bezeugt, dass

Christus fallen (O. Htzm 58). So bieten Sichem, wo einst Jakob wohnte und Juda und Ephraim noch vereint ihre Herden geweidet hatten (Rs II 386) und der Jakobsbrunnen mit seinen patriarchalischen Erinnerungen (Ldt I 406) den passenden Hintergrund für die Weissagung der Juden und Samariter (Heiden) vereinigenden Weltkirche, während man unter Voraussetzung buchstäblicher Wirklichkeit fragen muss, warum doch das Weib, die sowohl in Sichem, wie in Askar lebendige Quellen in nächster Nähe hatte (Furrer, Bedeutung der bibl. Geographie 23), zu der Zisterne herausläuft, die übrigens 11 nicht einmal als solche behandelt ist. Auch die symmetrische Dreigliederung und Stufenordnung des Gesprächs, welches die Wege der Mission zum Herzen, Gewissen und Verständnis der Menschen erfahrungs- und lebensmässig darstellt, beweist schon an sich die Kunst der Komposition. Wie von selbst fallen die drei Stufen daher auch wieder mit dem hermeneutischen Grundgedanken des Verf. zusammen, sofern es sich auf der ersten um den Wortverstand und auf der zweiten um eine sittliche Forderung handelt, während, bezeichnend für das Evglm der Gnosis, das religiöse Wissen auf der letzten der drei Stationen Befriedigung empfängt, über welche der Dialog sich seinem Ziele entgegenbewegt. Dieses aber liegt vor in dem Bekenntnisse, dass Jesus der Messias ^{25 26}, ja sogar der Weltheiland ⁴² ist. Kann letzterer Ausdruck den Samaritern nur in den Mund gelegt sein (Ldt, Thol, Ws), so ist ersterer an so früher Stelle des Auftretens Jesu nicht anders zu beurteilen, wie auch 1 41 49 (dW).

Die Heilung des Kranken in Kapernaum. ^{43—54}. Der Reisebericht ⁴³ schliesst sich sachlich und formell an den früheren ³ an; zu den zwei Tagen vgl. v. 40. Dass *Jesus selbst* den Ausspruch Mc 6 4 = Mt 13 57 = Lc 4 24 tat, wird ⁴⁴ entweder im Gegensatz zu anderen (MR) oder besser deshalb betont, weil der Evglst sonst Anstand nehmen würde, ihn anzuführen (Ws). Wäre als Jesu πατρίς, was hier jedenfalls im Sinne nicht wie Mc 6 1 = Mt 13 54 von Vaterstadt, sondern von Vaterland steht, Judäa zu denken (Orig., Maldonatus, neuerdings viele seit Schwegeler, ThJ 1842 S. 164 f., zuletzt Wendt 27, Pfl II 358), so läge hier die Erklärung vor, weshalb er sich in das vom jüd. Sauerteig weniger berührte, halbheidnische Galiläa begab (MR). Nun aber kommt Jesus hier gar nicht aus Judäa, sondern ἐκείθεν ⁴³, aus Samaria, und auch wenn die blossе Zwischenstation nicht in Betracht kommen könnte, so ist doch nicht etwa Bethlehem, sondern Nazaret 1 46 19 19 seine Vaterstadt (so Cyrill, während Chrys. sogar an Kapernaum dachte), Galiläa 2 1 7 3 41 52 sein Vaterland, daher auch hier unmittelbar vorher ⁴³ und nachher ⁴⁵ genannt. Wie also 4 1—3 erklärt war, warum Jesus Judäa verliess, so hier in Fortführung derselben Motivierung, warum er statt dessen Galiläa aufsuchte (und daselbst verblieb, vgl. 7 1): er wusste, dass er unbemerkt in der Stille bleiben, schwerlich einen massenhaften Anhang finden werde (so Hfm. Ldt. Ebr. Bschl. Bugge. Zn II 503 518; Komm. 261 f.). Alle anderen Auffassungen der schwierigen Stelle scheitern, wofern sie die πατρίς richtig deuten (s. zu Mt 13 57 = Mc 6 4 = Lc 4 24) und nicht einen ganz unangebrachten Unterschied zwischen der πατρίς Nazaret, die sich Jesus versagt, und der Landschaft Galiläa, die ihn aufnimmt, machen (Calm 214) oder auch Samarien mit zum Vaterland Jesu rechnen und die Abreise aus dem gesegneten Wirkungskreis mit dem Willen der Versehung, dass kein Prophet in seiner πατρίς zu Ehren kommen soll, motivieren (Loisy 373 f.), entweder an der, nicht abzuschwächenden, begründenden Bedeutung von γάρ (nach vielen Vorgängern auch Thm 457) oder daran, dass in den

ein Prophet in seinem eigenen Vaterlande keine Ehre genießt. ⁴⁵ Als er nun nach Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer auf, da sie alles gesehen hatten, was er in Jerusalem beim Feste getan hatte. Sie kamen nämlich auch zum Fest. ⁴⁶ Er kam nun wiederum nach dem galiläischen Kana, wo er das Wasser in Wein verwandelt hatte. Es war aber ein königlicher Beamter, dessen Sohn krank lag, in Kapernaum. ⁴⁷ Als dieser vernahm, dass Jesus aus Judäa nach Galiläa komme, ging er fort zu ihm und bat ihn, er möchte herabkommen und seinen Sohn heilen; der wollte nämlich sterben. ⁴⁸ Da sagte Jesus zu ihm: wenn

zu begründenden Satz ein Nebengedanke eingetragen wird (z. B. Ws: er verliess Samaria, wo er schon Ehre hatte, um sich auch in seiner Heimat solche zu erwerben; RS, J. RÉVILLE 155: er musste von aussen kommen, mit ausserhalb der Heimat erworbenem Ansehen, um einen guten Empfang zu finden). Wäre aber auch die oben empfohlene Deutung wirklich darum unhaltbar, weil **45** statt mit οὖν vielmehr mit δέ anknüpfen müsste (gewöhnlicher Einwand), so könnte man in unserem Vers, falls man ihn nicht streichen ~~will~~ (WELLHAUSEN 33. R. SCHÜTZ, ZntW 1907 S. 253), überhaupt nur noch ein Symptom der literarischen Kompositionsnot eines Bearbeiters erkennen (SCHW 75), herbeigeführt durch das Bestreben, Lc 4 24 irgendwo unterzubringen (JACOBSEN 13 59. VAN MANEN, ThT 1891 S. 428). Indessen nimmt das bei Joh über 200 mal stehende οὖν doch wohl nur den Faden der Erzählung ⁴³ wieder auf und stempelt die Bemerkung ⁴⁴ zur Einschaltung um (B. BRK. ZN, Komm. 263 59), so dass auch eine Versetzung, etwa in die Mitte von ⁴⁶ (CRAMER 50—54), unerlaubt ist. *Sie nahmen ihn auf*, hiessen ihn freundlich willkommen (EW), aber nur weil er ihnen nach dem erfolgreichen Auftreten *in Jerusalem* nicht mehr so unbedeutend schien, wie früher. Insofern nur ist er δεκτός Lc 4 24 (= ἐδέξαντο). Anstatt ἡλθον setzt * sachlich richtig ἐληλύθεισαν. Auch das οὖν **46** knüpft wieder an ὡς οὖν ἡλθεν ⁴⁵ an (Ws). Der Aufenthalt in Galiläa brachte ihn *wieder* (2 12) *nach Kana*. Ob der Grund zu dem erneuten Besuch darin liegt, dass seine Familie in Kana wohnte (RENAN, EW, Ws), lässt sich nicht sagen (LOISY 375). Zu eben dieser Zeit befand sich in Kapernaum (die Ortsbestimmung gehört zu ἡν) ein βασιλικός (D βασιλίσκος, Cod it 46 49: basiliscus od. regulus = ein kleiner König, s. dazu Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 1906 S. 475 f.; 1907 S. 544), welcher ⁴⁹ wiederholte Ausdruck nach dem vorherrschenden Sprachgebrauch des Josephus nicht einen Verwandten sondern einen Militärbeamten des βασιλέως (Mc 6 14 = Mt 14 9) Herodes Antipas bezeichnet; ein solcher war auch der synopt. Hauptmann von Kapernaum (s. zu Mt 8 5), dessen Sohn oder Knecht ἤμελλεν τελευτᾶν Lc 7 2, wie **47** ἤμελλεν ἀποθνήσκειν. Darum ging der Mann von Kapernaum weg (ἀπ᾽ἡλθε) nach Kana, um hier mit dem Vorwurf **48** empfangen zu werden, welchen die neuere Ausl. vergeblich trotz des ausdrücklichen πρὸς αὐτόν in erster Linie auf die Galiläer und höchstens auf solchem Umwege „nur nebenbei“ (HASE, Die Tübinger Schule 32) auf den bittenden Vater beziehen will, während letzterer vielmehr gerade in Beziehung auf die Qualität seines Glaubens als Repräsentant der Galiläer erscheint; die Notiz ⁴⁵ sollte also bloss auch sein Kommen erklären, seine Bitte nur als durch die in Jerusalem vollbrachten Heilwunder motiviert darstellen. Was Jesus in Galiläa selbst schon getan hatte, reichte nach 2 11 nur eben aus, um den Glauben seiner Jünger zu festigen. Die Verbindung σημεῖα καὶ τέρατα begegnet, wie bei den Snptkrn

1. 11/6

1. 11/6

ihr nicht Zeichen und Wunder seht, mögt ihr nicht glauben. ⁴⁹ Der königliche Beamte sagt zu ihm: Herr, komm herab, bevor mein Kind stirbt. ⁵⁰ Jesus sagt zu ihm: geh, dein Sohn lebt. Der Mensch glaubte dem Wort, das Jesus zu ihm gesprochen hatte, und ging hin. ⁵¹ Als er aber bereits hinabzog, kamen ihm die Knechte entgegen und meldeten, dass sein Knabe lebe. ⁵² Da erkundigte er sich bei ihnen nach der Stunde, in der es besser mit ihm geworden war. Da sagten sie ihm: gestern im Verlauf der siebenten Stunde verliess ihn das Fieber. ⁵³ Da erkannte der Vater, dass es in jener Stunde gewesen, in der Jesus zu ihm gesagt hatte: dein Sohn lebt. Und er wurde gläubig, er selbst und sein ganzes Haus. ⁵⁴ Dies hat Jesus wiederum als zweites Zeichen getan, da er aus Judäa nach Galiläa kam.

(Mc 13²² = Mt 24²⁴), so auch bei Joh nur einmal, ist dagegen zu Hause in Act; s. zu Act 2¹⁹ und vgl. die Abweisung der Zeichensucht Joh 6^{30—33} Mt 12³⁹ 16⁴ = Mc 8¹². Der Vater, welchem das herbe Wort leicht zur Anfechtung seines noch zu schwach fundamentierten Glaubens hätte werden können, besteht glänzend die Glaubensprobe: er lässt sich nicht abweisen, sondern wiederholt **49** die Bitte, wobei das zärtliche *παῖδιον* den *υἱός* noch als unerwachsen erscheinen lässt. Ähnlich wie gegenüber der synopt. Kana-näerin (ThM 458 f.), nimmt Christus **50** das sehr wohl auf, willfahrt aber der Bitte, indem er aus der Ferne heilt, auch wieder nur in einer Weise, welche eine neue Glaubensprobe einschliesst. Aber *der Mensch glaubte dem Wort*, wie die Samariter v. 41, nicht also wie die Galiläer 45 48. Da das Prädikat *ὑπήλυθ*. **51** einen Dativ erfordert, lag es dem Verf. wohl noch nicht im Sinne, als er den Gen. absol. setzte: *da er bereits hinab* (gegen den See) *zog*, nicht mehr in Kana war. Die Knechte wollten ihn aufsuchen, um ihn mit ihrer Nachricht zu beruhigen. Das *ἄπαξ λεγόμενον* **52** *κομφῶς* (fein, hübsch) *ἔχειν* kommt als technischer Ausdruck bei Arrian (Epict. 3 10) von Kranken vor. Der (seltene) Accus. temporis führt auf eine grössere Entfernung, als die gewöhnliche geographische Bestimmung von Kana verträgt; s. zu 2 1. Ob hier römisch, ob babylonisch gezählt werde, trägt nichts zur Sache aus, da jedenfalls anzunehmen ist, der Mann habe sich auf das Wort Jesu hin sofort auf den Weg gemacht, und man im Orient auch Nachts reist. Der apologetische Fund aber, dass *ἐχθές* nach Sonnenuntergang gesprochen sei und eigentlich *σήμερον* bedeute (HGSTB, GDT, Ws), hat allen Sprachgebrauch gegen sich; vgl. Act 7²⁸. Man möchte die Zeitangabe deshalb wohl auch allegorisch deuten (LOISY 379). Zu *ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ* **53** ist *τοῦτο ἐγένετο* oder *ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός* zu ergänzen. Die Schlussbemerkung **54** *dies hat Jesus wiederum als zweites Zeichen getan* sieht nicht sowohl auf Mt 8^{5—13} als das zweite Stück im matthäischen Wunderkapitel (HGF, ZwTh 1889 S. 141), als vielmehr auf 2 11 zurück, erinnert aber auch an 21 14 (Liebhaberei für Zählung der Wunder) und 16 (nur noch hier *πάλιν δεῦτερον*, sonst *πάλιν ἐκ δευτέρου* Mt 26 42 Act 10 15). Wie mit der Hochzeit eine erste (vgl. 2 23 3 2), so hebt mit der Heilung eine zweite Reihe von Wundern (vgl. 4 45) an (HSR IV 417). Beidemal fällt das erste Glied der Kette, und nur dieses, nach Galiläa. Daher der, das *πάλιν ἐποίησεν* näher bestimmende (Ws), Partizipialsatz als bemerkenswert hervorheben will, dass Jesu Eintritt in Galiläa zweimal von Wunderzeichen in Kana begleitet gewesen ist.

Die schliesslich in so auffälliger Weise hervorgehobene Symmetrie der Ab-

V¹ Hiernach war das Fest der Juden, und Jesus ging hinauf nach

schnitte 2¹⁻¹¹ und 4⁴⁶⁻⁵⁴ ist als Fingerzeig hinsichtlich des Bauplanes zu beachten. Beide Kanageschichten sind nach derselben Formel konstruiert: harte Abweisung einer Bitte, Fortdauer des Vertrauens auf seiten der Bittenden, Gewährung von seiten des Herrn in unerwarteter Form. Mit ihnen beginnt je ein Zyklus von Geschichten und darauf bezüglichen Reden. Hauptsache ist also *ὁ νόμος σου ζῆ* als Illustration zu 5²¹ (STER, LDT). Dies daher auch die bedeutendste selbständige Zutat zu dem im übrigen synopt. Stoffe Mt 8⁵⁻¹³ = Lc 7¹⁻¹⁰, welcher hier benutzt wird (O. HTZM 26 f. 44 100). Es ist zwar seit Orig oft behauptet worden, dass die von Joh erzählte Geschichte von der synopt. ganz verschieden sei (CRYS. MR. BSCHLG. LDT. SCHZ. ZN II 523; Komm. 267 f. CALM 215). Aber die Mehrzahl der Gelehrten spricht sich für die Identität der berichteten Dinge aus (IREN. EUSEB. STR. B. BAUER. BR. HGF. KM. WZS. EW. HASE. WS. J. RÉVILLE 156. PFL II 358. LOISY 380). Allerdings geht die im Interesse der Vereinerleuung beider Vorgänge gewagte Behauptung, auch der johann. βασιλικός sei als Heide gedacht (BR 154, aber auch Ws; vgl. LOISY 381: ein Proselyt) zu weit. Vielmehr tritt er als galiläischer Jude auf und gehört zunächst der Zahl der nur zeichengläubigen Galiläer an (ZN II 523). Daher auch das Wort⁴⁸, dessen Adresse den Exegeten ganz dieselben Verlegenheiten bereitet, wie das ähnliche Mc 9¹⁹ = Mt 17¹⁷ = Lc 9⁴¹, nicht etwa bloss durch Zufall und Missgeschick (so Ws) aus der Synopse in das 4. Evglm verschlagen worden ist. Lasten bleibt es schliesslich allerdings nur auf den Landsleuten des βασιλικός, während dieser selbst zu seinem Heile eine rasche und sichere Entwicklung von dem bezeichneten Tiefstande des Glaubens bis zu dessen höchster Stufe durchmacht (BR 151 f.), wie solche im Schlussworte 20²⁹ charakterisiert wird. Als einer, der nicht sieht und doch glaubt, erscheint er zwar auch in der Synopse. Bei Joh aber wird er zunächst noch unter das Niveau des Glaubens des Centurio herabgedrückt, indem er gegen Mt 8⁸⁹ = Lc 7⁷⁸ eine Heilung nur unter der Bedingung für möglich achtet, dass Jesus ihm nach Kapernaum folge (O. HTZM 215). Sofort aber erhebt er sich über jenes Niveau in demselben Masse, als die geographische Distanzlinie verlängert wird (FREYTAG, Die hl. Schriften 212), der λόγος ὃ ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος also auf die Entfernung nicht einiger Schritte, sondern vieler Meilen wirken muss (VKM 387). So nur wird der βασιλικός ein wirkliches Vorbild für den Glauben der Leser, die sich ja alle in seiner Lage befinden. „Alle Wunder Jesu sind für sie Wunder in der Ferne“ (HSR IV 417). Die den Wunderbegriff auf die Spitze treibende Steigerung der Fernheilung (HGF, Evglm 267 f.; Urchristentum 34), um deretwillen noch Tags darauf die Stunde, da das „wunderbare Telegramm“ (KM II 181) abging und eintraf, peinlich genau kontrolliert wird (STR 462), entspricht nun aber zugleich auch allen Konsequenzen der johann. Christologie (O. HTZM 100 f.). Bei den Snpktrn trauen die Heiden, der Centurio und die Kananäerin, Jesu mehr zu, als er zunächst leisten will; auf seiner Seite ist daher die Ueberraschung über die Grösse des menschlichen Glaubens (THM 460). Das ist im johann. Schema unzulässig; hier ist es vielmehr Jesus, der „zu des Mannes und unserer Ueberraschung“ das Menschen Unmögliche (3²) leistet (STR 460 f.).

Die Heilung am Teich. 51–16. Nach diesem Aufenthalt in Galiläa 1 war das (8CL) oder ein (ABD) Fest: in jenem Falle wäre wohl an ein Passa zu denken (älteste Exegese, Iren. II 22³, Euseb, zuletzt LOISY 383 f., CALM 217), das allerdings 2^{13 23} 6⁴ 12¹ unmissverständlich als solches gekennzeichnet ist; wo aber wie 4⁴⁵ 11⁵⁶ 12¹² bloss ἡ ἑορτή steht, geschieht es mit bestimmter Beziehung auf das vorher genannte Passa, ebenso wie 7^{10 14 37} das 7² genannte Laubhüttenfest gemeint ist. Unter Hinweis

1 Tataran, 17

Reich, Joh. Par. 95.

Jerusalem. ² Es befindet sich aber in Jerusalem ein Schafteich, der

auf die letztgenannte Stelle will freilich ZN (II 518 f.; Komm. 270—273) auch 51 ἡ ἑορτ. vom Hüttenfest verstehen, und HGF (Einl. 705) erklärt, das Fest schlechthin könne nur das Pfingstfest sein. Noch grösser ist die Zahl der Vorschläge, welche von jener Seite gemacht werden, die den Artikel nicht als ursprünglich ansieht. Bald (zuletzt J. RÉVILLE 159) hat man das Fest für gänzlich unbestimmbar erachtet, bald auch wieder auf alle möglichen Feste geraten. Aber selbst das in chronologischer Beziehung sich am meisten empfehlende (GDT. SCHZ. WS. GÜDEMANN, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. d. Judent. 1893 S. 298) Purim (im Adar = März) erweckt kein unbedingtes Vertrauen, sofern 4³⁵ nicht mit voller Sicherheit als kalendermässiges Datum benutzt, die Erwähnung des Osterfestes 6⁴ aber textkritisch angefochten werden kann.

Das εἶπεν, mit dem 2 beginnt, gestattet so wenig, die Abfassung des 4. Evglms in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems zu rücken (LAMPE. BENDEL. WUTTIG 28. BLASS, D. Entstehg. u. d. Char. uns. Evglm 1907 S. 25 f.), als etwa das ἦν 11¹⁸ zu der Folgerung berechtigt, Bethanien und Jerusalem seien damals vom Erdboden verschwunden gewesen (ZN II 562). Der mit fünf Säulengängen zum Schutze der Kranken umgebene Teich lag (nach ZN, Komm. 275 f.) an dem aus Neh 3¹³² 12³⁹ bekannten Schaftor. Aber die Ergänzung πύλη ist sonst nicht nachweisbar, weshalb man κολυμβήθρα lesen will (WETTSTEIN, MR), in welchem Falle freilich vor ἡ ἐπὶ λ. sofort wieder κολυμβήθρα zu ergänzen wäre, falls man es nicht vorzieht, (mit WS und NESTLE, ZntW 1902 S. 171 f.) ein οἶκία beizufügen: es ist an dem Schafteich die (oder das) sogenannte B, ein Haus mit fünf Hallen. Hierzu würde stimmen, dass das Onomasticon (Euseb. 240 hat den Namen Βηζαθά, Hieron. 108 mit B, Uebersetzungen und Tert., De bapt. 5 C. Jud. 13 Bethsaida) unseren Teich mit dem Schafteich selbst identifiziert. Mit der letztgenannten Tatsache harmoniert aber auch, ohne einer Ergänzung zu bedürfen, die von 8, einigen Uebersetzungen, Minuskeln und Chrys. gebotene Lesart, die unter Weglassung sowohl von ἐπὶ τῇ (BC) wie von ἐν τῇ (ADL) lautet: προβατικὴ κολυμβήθρα τὸ λεγόμενον Βηθθαθά (noch einfacher syr cur: es ist in Jerus. ein Waschort — od. Taufort —, der auf Hebr. B. heisst). Der in irgend einer Form auch von LD und Cod. it gebotene Name Bethzatha (unter den Neueren W-H, TISCHD, besonders KM II 177) bedeutet nach Jos. Bell. V 4² 5⁸ „Neustadt“, d. h. die nördliche Stadterweiterung; und in der Tat liegt nicht bloss der von der Tradition als Bethesda (so AC ZN, Komm. 277. WS = בֵּית הַשֵּׁפָרַת locus benignitatis, charité, während BRÜSE, StKr 1902 S. 133 ff. es als בֵּית שֵׁפָרַת locus effusionis sc. des Blutes der Opferschafe deutet; dagegen NESTLE, Exp T XIII 332 f.; ZntW 1902 S. 171 f.) bezeichnete Ort (Birket Isra'in), sondern auch der von WARREN dafür gehaltene Doppelteich (von einem solchen redet das Onomasticon) am Nordrande der heutigen Haramfläche, jener am Ost-, dieser am Westende. Abgesehen von diesem Fingerzeig (eine anders gerichtete Verwertung desselben versucht CRAMER 55—62 unter der, von LOISY 385³ und CALM 218 geteilten, Voraussetzung, dass es sich hier wie 1³⁹ 4²⁵ 9⁷ 19¹³ 17²⁰ 16 um Uebersetzung eines aramäischen Ausdrucks handeln müsse: βηθσαθά = Schafhaus) lässt sich über den fraglichen Teich weder in geographischer noch in historischer Beziehung irgend etwas Sicheres bestimmen; vgl. RITTER, Erdkunde XVI 329 443 f. T. TOBLER, Denksblätter aus Jerusalem 35 f. EBERS und GUTHE, Palästina I 120. LDT. WS. ZN I 20. FURRER, ZntW 1902 S. 259 f.; zuletzt haben die Frage nach der Lage des Teichs NESTLE und MOMMERT diskutiert in d. Ztschr. d. deut. Pal. Vereins 1906 S. 193 ff.; 1907 S. 212 ff. Die Kranken

auf Hebräisch Bethzatha heisst, mit fünf Hallen. ³ In diesen lag eine Menge von Kranken, von Blinden, Lahmen und Vertrockneten [welche auf die Bewegung des Wassers warteten; ⁴ denn ein Engel des Herrn stieg zur gegebenen Zeit in den Teich hinab und brachte das Wasser in Bewegung. Der erste nun, der nach der Erregung des Wassers hineinstieg, wurde gesund, von welcher Krankheit er auch ergriffen war]. ⁵ Dort war aber ein Mensch 38 Jahre habend in seiner Krankheit. ⁶ Da Jesus ihn liegen sah und wusste, dass es bereits lange Zeit mit ihm dauere, sagt er zu ihm: willst du gesund werden? ⁷ Der Kranke antwortete ihm: Herr, ich habe keinen Menschen, dass er mich in den Teich brächte, wenn das Wasser bewegt wird. Während ich aber herbei

3 werden spezialisiert als *Blinde, Lahme* und *mit Gliederabmagerung Behaftete*. Hinter ξηρῶν fügen D Cod. it noch bei παραλυτικῶν, dieselben und spätere Zeugen überdies ἐκδεχομένων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν. Sehr schwankend ist **4** (schon bekannt dem Tert., De bapt. 5) überliefert: ἀγγελλος δὲ oder γὰρ κυρίου (κατὰ καιρὸν) κατέβαινεν (oder ἐλούετο) ἐν τῇ κολυμβήτρῃ καὶ ἐταράσσετο (oder ἐτάρασσε) τὸ ὕδωρ· ὁ οὖν πρῶτος ἐμβὰς (μετὰ τὴν παραχῆν τοῦ ὕδατος) ὑγίης ἐγένετο οἷω (oder ᾧ) δῆποτ' οὖν (oder δῆποτε) κατείχετο νοσήματι. Nur den Schluss von **3** lassen AL, nur **4** D l, alles ⁸BC syr cur aus. Textkritisch ist die Stelle höchst bedenklich, deshalb vielfach aufgegeben (WS, ZN II 560, LOISY 387—389); inhaltlich ist nichts einzuwenden, da **2** der Teich, **3** seine Einwohnerschaft so genau beschrieben werden, dass man sich schwerlich darauf gewiesen sehen kann, gerade die Hauptsache, seine Heilkräftigkeit nur aus **7** ἔταν παραχῆν τὸ ὕδωρ erraten zu sollen; auch enthält die Stelle nichts eigentlich Unjohanneisches (OLSH). Ein ἀγγελος τῶν ὑδάτων erscheint auch Apk 16:5 (vgl. EVERLING, Die paul. Angelologie und Dämonologie 1888 S. 73 f.), wo man freilich vielfach das Wasser, wie Apk 16:7 den redenden Altar und 8:13 den redenden Adler ausliess, weil Derartiges den Abschreiben nicht in den Sinn wollte. Während die apologetischen Ausl. diesen Anstoss vielfach teilten (LCK. LDT. KL. schon NEANDER, LJ⁶ 281 f.), beriefen sie sich andererseits auf den Karlsbader Strudel (HGSTB) und die Kissinger Gasquelle (THOL, BUGGE). Das κατὰ καιρὸν (fehlt in Cod. it) weist auf ein höheres Gesetz der Regelmässigkeit, welches in der Sache walte: *zur rechten, gegebenen Zeit*, Rm 5:6. An dem, wohl eine intermittierende Quelle andeutenden, plötzlichen Wallen des Wassers wollte man das Wirken eines (unsichtbaren) Engels erkennen. Ähnliches bezeugt Hieron. zu Jes 8:6 vom Siloah: Siloe fontem esse ad radices montis Sion, qui non iugibus aquis sed incertis horis diebusque ebulliat... Motiv Jesu bei der Auswahl gerade dieses Einen war **5** dessen besonderes Elend (LDT): er hatte nämlich schon 38 Jahre (nach **6** ist ἔχειν so, nicht mit ἐν τῇ ἀσθ. zu verbinden = ἔχειν ἀσθενῶς) hier gelegen. Welcher Art seine Krankheit war, wird nicht ausdrücklich bemerkt. Seine Hilflosigkeit könnte ihren Grund ebensogut in Blindheit als in Lähmungserscheinungen haben. Doch spricht für letztere die synoptische Parallele Mc 2:1—12 (s. unten). Die Frage **6** beantwortet sich zwar selbstverständlich, will aber auch nur jenes Minimum von Aufmerksamkeit und Empfänglichkeit konstatieren, welches Voraussetzung für jede wunderbare Hilfeleistung ist (MR). Die Antwort des Kranken **7** erklärt sich allerdings zur Not auch ohne die Vorbereitung **3**: **4**: die παραχῆ der Quelle war keine zu bestimmten Stunden wiederkehrende, heilkräftig

~~Worrell. 95.~~

~~to Vignell Lst~~

Nov 20 1888

+ f. für MeL

Unalt

~~187~~

S. 116.

komme, steigt ein anderer vor mir hinab. ⁸ Jesus sagt zu ihm: stehe auf, trage deine Bahre und wandle. ⁹ Und der Mensch wurde gesund und trug seine Bahre und wandelte. Es war aber Sabbat an jenem Tage. ¹⁰ Da sagten die Juden zu dem Geheilten: es ist Sabbat und dir nicht erlaubt, die Bahre zu tragen. ¹¹ Er antwortete ihnen: der mich gesund gemacht hat, hat zu mir gesagt: trage deine Bahre und wandle. ¹² Da fragten sie ihn: wer ist der Mensch, der dir gesagt hat: trage und wandle? ¹³ Der Geheilte aber wusste nicht, wer es sei; denn Jesus hatte sich in der Menge, die an dem Ort war, verloren. ¹⁴ Hienach findet ihn Jesus im Tempel und sagte zu ihm: siehe, du bist gesund geworden; sündige nicht mehr, damit dir nicht etwas Schlimmeres geschehe. ¹⁵ Der Mensch ging fort und sagte den Juden, dass Jesus es sei, der ihn gesund gemacht habe. ¹⁶ Und deshalb verfolgten die Juden

aber nur, so lange das Wasser des Strudels sich noch nicht gänzlich mit demjenigen des Teiches vermischt hatte. Wer also zuerst an dem bestimmten Orte war, schien gleichsam die Heilkraft der Bewegung zu absorbieren. Daher ἄλλος πρὸ ἐμοῦ. Das Nehmen des Bettes 8 hatte den Zweck, die 9 erfolgte Heilung aller Augen klar zu stellen; s. zu Mc 2 9 10 = Mt 9 6 = Lc 5 24. Dem Fortgehenden begegnen 10 die Synedristen (s. zu 1 19) und stellen ihn zur Rede wegen Tragens einer Last am Sabbat, Jer 17 21 Buch d. Jubil. 2 29 f. Damit also gibt hier Jesus den ersten Anstoß. Denn auf seine, als seines Arztes Autorität beruft sich der Geheilte 11 mit einem gewissen Trotz. Billig hätten die Tadler zuerst fragen sollen, wer ihn gesund gemacht; sie fragen aber 12 eben nur darnach, wer (ὁ ἄνθρωπος verächtlich) ihn geheissen habe, den Sabbat zu brechen (LDT). Warum ihn der Geheilte nicht kannte, erhellt aus der Zwischenbemerkung 13: Jesus, der kein Aufsehen erregen, keinen Tumult veranlassen wollte, hatte sich unter der zu- und abströmenden Masse verloren: ἐξένευσεν = secesserat, deflexerat. Die dankbare Empfindung der neu gewonnenen Gesundheit trieb den Genesenen 14 nach dem Tempel. Ob noch am selben Tage, ist aus μετὰ ταῦτα nicht zu ersehen. Jesus spricht zu ihm aus seiner unmittelbaren Kenntnis der Vergangenheit der Menschen (4 18) ein teils an 8 11, teils an Mt 12 45 erinnerndes Wort (O. HTZM 60 217). Sittliche Begründung des physischen Uebels ist auch Mc 2 5—10 = Mt 9 2—7 = Lc 5 20—24 13 1—3 vorausgesetzt; doch vgl. Joh 9 1—3. Worin das Schlimmere bestehen soll, ob in leiblicher Krankheit, anderen irdischen Uebeln oder dem Verlust des Heils, bleibt unbestimmt. Bei dem neuen Zusammentreffen hatte der Geheilte den Namen seines Wohltäters erfahren und nennt denselben nunmehr 15 auch zu nachträglicher Rechtfertigung, nicht aber aus Bosheit (SCHLM) oder, um Jesus zur Anerkennung zu verhelfen (GROTIUS, SCHZ), den ἄρχοντες, welche 16 *darum*, d. h. wegen dieser Anklage, den Herrn *verfolgten* (nicht gerichtlich, sondern von der Gesinnung zu verstehen), *weil nämlich*: also διὰ τοῦτο auf das Vorige zurückweisend, ὅτι als nähere Exposition dazu. Ebenso 18 6 65 8 47 10 17 12 18 39 15 19 I Joh 3 1. Das Imperfekt ἐποίει steht, weil die Handlung charakteristisch für Jesu Stellung zum Sabbat erscheint (LDT). Das καὶ ἐξήγουν αὐτὸν ἀποκτείνειν A rec. verdankt seine Existenz einem Vorblick auf 18. In der Tat soll hier wie Mc 3 6 der Beginn des tödlichen Hasses fixiert werden.

Wie in der zweiten Geschichte des ersten Zyklus Jesus als Herr des Tempels, so erscheint er in der zweiten des zweiten Zyklus als Herr des Sabbats (LDT I 440),

Jesum, weil er dieses am Sabbat tat. ¹⁷ Der aber antwortete ihnen :

und ganz wie dort, so bildet auch hier die Erzählung die Voraussetzung der folgenden Rede (BR 159). Zu dieser aber verhalten sich die beiden Heilungsgeschichten 4 46—5 16 vorbereitend, wie sich die Erzählungen 2 1—22 vorbereitend verhielten zu den Reden des ersten Zyklus. Das in diesem angekündigte neue Prinzip entfaltet nun im zweiten Zyklus seine Wirkungen (HÖNIG 1884 S. 91—94). Wie sich darum Jesus im Wunder selbst bezeugt hat als Inhaber eines neuen heilskräftigen Lebens (LDT I 439), so ist auch die v. 17 19—47 folgende Rede „blosse Bildform der belebenden, der ewigen Tätigkeit Gottes“ (KM II 177) und seines Logos. Und wie jene erste Heilungsgeschichte, so stellt auch diese zweite nur eine Erneuerung synopt. Perikopen dar, diesmal nämlich der Erzählung vom Gichtbrüchigen Mc 2 1—12 (STR, BR, HGF, LOISY 391 f.), die zum Teil fast wörtlich reproduziert wird (Ws 166). Krankheit, Verschuldung, Hilflosigkeit, Jesu Zuruf, der Erfolg, der Pharisäer sich anschliessendes Bedenken wegen Gotteslästerung: alles ist gleich, und zudem lehnt sich der Wortlaut 8 9 direkt an die synopt. Vorlage an. Zugleich aber findet die letztere auch ihre Steigerung: die Szene ist nach Jerusalem verlegt, die Krankheit auf ein Menschenleben ausgedehnt. Vornehmlich aber fällt die Heilung auf einen Sabbat, d. h. es ist mit Mc 2 1—12 auch 3 1—6 kombiniert (HGF 269). Einerseits also wird die christl. Erfahrung, wonach der vom Heiland Erlöste sich auch vom Gesetzeszwang losgesprochen weiss (HSR IV 418), aber in derselben Erlösung auch ein Motiv zum *μυκρὴν ἀμαρτάνειν* findet (Gal 5 1 13 Rm 6 1—18), in Form einer biblischen Geschichte erzählt (THM 470 f. O. HTZM 60 102 217). Andererseits versteht sich die Frage 6 erst recht, wenn sie als Frage an Jerusalem, ja an das ganze Volk gefasst, der Kranke als Typus des letzteren verstanden wird (LDT I 439). Dann werden auch die 38 Jahre 5 irgend welche Deutung herausfordern, am ehesten nach Dtn 2 14 auf die Dauer des Strafaufenthaltes in der Wüste (BAUMGARTEN, Geschichte Jesu 1859 S. 139 f. HGSTB. KM II 178. HSR IV 418), weniger wahrscheinlich auf die nach jüd. Theologie schon 38 Jahrhunderte auf das Kommen des Messias harrende Menschheit (THM 465, PFL II 359); und die fünf Hallen 2 mögen die fünf Bücher Mose abbilden (PFL II 359, KR II 7). Am energischsten haben sich in neuerer Zeit LOISY und KR die Ermittlung des in der Erzählung verborgenen tieferen Sinnes anlegen lassen. Ersterer macht Ernst mit dem Gedanken, dass die Entlastung des unter dem mosaischen Gesetz erliegenden Menschen durch Jesus zur Darstellung gebracht werden solle. Er fühlt sich nicht nur bei den 38 Jahren an den Wüstenzug erinnert (389 f.), sondern ebenso bei der mangelhaften Leistung der Heilquelle an den Judaismus (391); weil der Geheilte das jüd. Volk bedeute, gehe er in den Tempel (395); die Befreiung vom Gesetz heisse aber nicht Auslieferung an die Sünde (14, 396 f.); nur unter dem angegebenen Gesichtspunkt verstehe sich die Meldung des Genesenen an die Synedristen (15, 397) und die von diesen aufgenommene Verfolgung (16, 398). N'est-il pas — schliesst Loisy 398 — évident que l'écrivain opère avec des idées, des vues générales, non avec des détails d'histoire?

KR erkennt wie im Sohn des βασιλικός (I 617 f. II 3) so auch in dem Kranken Kp. 5 den Verf. des Evangeliums (II 5 ff.), der sich 38 Jahre in der Grosskirche aufgehalten habe, bevor ihn die Gnosis erleuchtete. Der positive Sinn des Abschnittes liege in der Bestreitung des grosskirchlichen Sakramentes der Taufe: das Wasser wird ersetzt durch Geist und Lehre Jesu.

Die christologische Rede. 5 17—47. Nachdem die wahre Gottesverehrung 4 21—24 der räumlichen Beschränkung ledig gesprochen war, wird sie auch von aller Gebundenheit an bestimmte Zeitmomente befreit. Denn die Antwort 17 berührt zwar das Sabbatgesetz direkt gar nicht, die Sabbatfeier aber insofern, als die Ruhe Gottes Gen 2 1—3 Ex 20 11 31 17,

ms. 247. f. Cat. 234: inf. Hercul

not in

Sept. 16. 1878

Gr. 118

mein Vater wirkt bis jetzt; so wirke auch ich. ¹⁸ Deshalb suchten die Juden noch mehr, ihn zu töten, weil er nicht nur den Sabbat auflöste, sondern auch Gott seinen eigenen Vater nannte, sich selbst Gott gleichstellend. ¹⁹ Da antwortete Jesus und sagte zu ihnen: wahr-

womit die Juden ihre strenge Observanz motivierten, mit *mein Vater wirkt bis jetzt* für dem höheren, christl. Gottesbegriff nicht entsprechend erklärt wird. Wie jenes Ruhen am siebenten Tage auch beschaffen gewesen sein mag, auf keinen Fall kann es einen wirklichen Stillstand bedeuten; denn in solchem Falle wäre das, zum Begriffe der Gottheit gehörige, stetige und gleichmässige Wirken aufgehoben. Und zwar ist dieses Wirken, wie aus dem Gegensatze der jüd. Vorstellung erhellt, als ein schöpferisches, nicht aber, wie im Interesse des at. Buchstabens behauptet werden will, nur als heilendes und erlösendes Wirken gedacht. Letzteres ist aber in ersterem eingeschlossen. Darum führt *ὥς ἄρτι* den Blick bis auf den Moment des erlebten Wunders herab (Ws) und bleibt dann im zweiten Satze weg. In diesem stellt sich Christus als das eigenartige Organ jener kontinuierlichen Wirksamkeit Gottes dar. Um ein „Arbeiten“ am Sabbat wie Luc 13¹⁴ handelt es sich freilich auf seiten Jesu gar nicht, sondern nur darum, den Genesenen veranlasst zu haben, sein Bett fortzutragen. Und doch ist es im Folgenden, wie 7^{19—24} nicht das Vergehen der Verleitung zum Sabbatbruch, gegen das er sich verteidigt. Er spricht so, als ob er selber am Sabbat eine Arbeit verrichtet hätte (Wdt 68, Ws 169 f.). Die Situation ist eben „mal définie“ (Loisy 399). Da der Beweis für den Inhalt von Mc 2²⁸ = Mt 12⁸ hier auf dem „Qualis pater talis filius“ beruht, ist das *ὁ πατήρ μου* im ersten, das *καὶ γὰρ* im zweiten Satze betont. Christus hat eine ganz andere Norm für sein Verhalten als die auf ihr Gesetz verpflichteten Juden; denn zwischen ihm, dem Sohne, und Gott, seinem Vater, besteht eine notwendige Gleichheit und Einheit des Verfahrens. Nun gilt von Gott: *παύεται οὐδέποτε ποιῶν, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ φύχειν, οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν* (Philo, Leg. all. I 3). In gleicher Weise muss auch der Sohn fortwirken an dem neuen Schöpfungswerke, welches jener durch ihn in Bewegung setzt (vgl. 1¹ mit Gen 1¹), es sei nun Werktag oder Sabbat. „Das ist eine weit gründlichere Antwort als die in der Synopse, sie hebt den Ruhetag grundsätzlich auf, den die synopt. Worte nur in beschränkterer Weise gelten lassen“ (O. HTZM 59, Loisy 394 400 f.). Das *μᾶλλον* 18 will nicht besagen, dass das *διώκειν* 16 nun gar zu einem Attentat auf Jesu Leben vorgeschritten sei (BG-CRUS), sondern *ζητεῖν ἀποκτεῖναι* ist als bereits in *διώκειν* eingeschlossen und jetzt erst recht feststehend gedacht. Dass aber mit *πατήρ μου* nicht etwa bloss die ausgezeichnete Stellung gemeint sei, welche dem Messias nach volkstümlichen Begriffen Gott gegenüber zukommt, sondern dass er damit *ἴσον ἑαυτὸν ποιεῖ τῷ θεῷ*, schliessen die Juden auch im Sinne des Evglsten mit Recht (gegen SCHLT 82) aus *καὶ γὰρ ἐργάζομαι*, während sie aus dem Nachdrucke, welcher auf *πατήρ μου* liegt, nicht minder richtig ableiten, dass Jesus Gott *πατέρα ἴδιον* (patrem proprium, vgl. Rm 8³² *ὁ ἴδιος υἱός*), den ihm in besonderem Sinne zugehörigen Vater nenne (SCHLT, Ws, Ldt). Sie verstehen und verneinen mit Einem Worte hier wie 10³³ die spezifisch johann. Christologie (Loisy 401 f.); dies die Umbildung des synopt. Anstosses an dem *ἀφιέναι ἀμαρτίας*, welches nur Gottes Sache sei Mc 2⁷ (O. HTZM 101 f.). Auch 19 bringt eine Erneuerung der synopt. Apologie Mc 2^{8—10} im Geiste der johann. Christologie.

lich, wahrlich, ich sage euch: der Sohn kann nichts von sich aus tun, er sehe denn den Vater etwas tun. Denn was jener tut, das tut auch der Sohn gleicherweise. ²⁰ Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selber tut. Und er wird ihm grössere Werke als

Der Terminus *πίς* im Munde des johann. Christus schliesst einerseits vollkommenste Einheit des Sohnes mit dem Vater, Immanenz des einen im andern im Sinne von 10^{30 38} 14^{9 11}, demgemäss auch entsprechende Mitteilung des Vaters an den Sohn im Sinne von 3³⁵ 17¹⁰, aber eben deshalb auch andererseits ein durchgehendes Abhängigkeitsverhältnis im Sinne von 4³⁴ 5^{20 30} 6^{38 57} 8²⁶ 10¹⁸ 12⁴⁹ 14^{28 31} 15¹⁰ in sich (HRK, ZThK II 194—200). Zwei Räder sind durch eine gemeinsame Achse so verbunden, dass jede Bewegung des grösseren eine gleiche Bewegung des kleineren hervorruft (S. 54). Von einer bloss sittlichen Unmöglichkeit, anderes zu tun (Ws), ist hier ebenso wenig die Rede als etwa 3²⁷ 10³⁵. NtTh II 435 441 bis 447, GRILL I 84 f., LOISY 410.

Echt johanneisch wird der Gedanke zuerst negativ, dann positiv ausgedrückt. „Nicht von sich, sondern vom Vater aus erhält er Weisung und Anstoss des Tuns“ (LDT): das ist das Erste. Aber nicht etwa muss er, wie ein Prophet, erst hinsichtlich jedes einzelnen Punktes belehrt werden (s. zu 3³⁴), sondern, wie alles Tun des Vaters vorbildlich und massgebend ist für dasjenige des Sohnes, so schaut der Sohn unmittelbar (das ist hier βλέπειν) die Willensbewegung des Vaters. Daher die verstärkende Wiederholung dessen, was schon in ταῦτα liegt, durch ὁμοίως = pariter. Aber der Unterordnung tritt 20 die Gleichheit zur Seite, welche auf dem Liebesverhältnis beruht. Qui amat nil celat (BENGEL). Der Vater reflektiert durch die Liebe alles sein Tun im Selbstbewusstsein des Sohnes: Wiederholung aus 3³⁵. Da 17²⁴, wo dasselbe Liebesverhältnis als ein vor der Zeit der Welt schon bestandenes erscheint, wieder ἀγαπᾶν gebraucht wird, hat man geglaubt, an unserer Stelle solle als zeitlich geworden dargestellt werden, was sonst als ein ewiges, metaphysisches Verhältnis erscheine (BG-CRUS). Richtiger würde hier, wo die Vermittelung durch den Logosbegriff fehlt, die menschliche Bewusstseinsform zu finden sein, in welcher dem fleischgewordenen Logos sein metaphysisches Verhältnis zum Vater erscheint. Ein sachlicher Unterschied besteht zwischen den drei Stellen nicht, ausser dass hier, wo Christus (nicht Johannes, wie 3³⁵) von seinem irdisch menschlichen (nicht vorzeitlichen, wie 17²⁴) Standpunkte aus redet, der affektvollere Ausdruck φιλεῖ angezeigt erscheint. Wie 3³⁵, so führt das einfach anschliessende καὶ die Folge dieser Liebesgemeinschaft ein: dass nämlich der Vater dem Sohne eine kontinuierliche, aber mit der Zeit fortschreitende Enthüllung des eigenen Tuns zu teil werden lässt. Auf dieselbe Weise, wie der Sohn seinem Urbilde das ganze Programm eigener Wirksamkeit abgesehen und abgelernt hat, wird er auch noch *grössere Werke* an ihm wahrnehmen, d. h. werden sich die an dem Urbilde wahrgenommenen Willensbewegungen im Willen des Sohnes zu Zweckvorstellungen gestalten, die nach ihrem Inhalte und Produkte ἔργα heissen. In der Ausrichtung des ἔργον τοῦ θεοῦ 4³⁴ steht somit das Grösste immer noch bevor. Daraus zu schliessen, „dass der Sohn nicht ein von Anfang an fertiges, selbständiges Wissen und Schauen des Göttlichen hat“ (HRK, ZThK II 195), geht gegen die Voraussetzungen des johann. Christusbildes, sofern das fertige Sein desselben diesmal eben in dem Wissen darum zu Tage tritt, dass was am Kranken in Bethesda geschehen ist nur Vorbild und Vorstufe dessen ist, was in der Auferstehung statthaben wird. Denn

solche zeigen, damit ihr euch wundert. ²¹ Denn wie der Vater die Toten

die μέζονα ἔργα weisen zwar auf das ἔργον v. 5—9 (vgl. 7 21) zurück, wie μέζω τούτων ὁφῆ 1 50 auf 1 47—49, zugleich aber auch vor auf das Folgende, wo gezeigt wird, welcher Art die ἔργα sind, darüber die Welt beschämt staunen soll. Christus weist nämlich **21** die Anklage der Juden auf angemassete Gottesgleichheit damit zurück, dass er zeigt, wie Gott ihn durch Uebertragung des denkbar grössten und göttlichsten Werkes legitimiere. So vollkommen nämlich verwirklicht sich in ihm das Wesen des Sohnesverhältnisses, dass ihn der Vater befähigt, wie alle wesentlich göttlichen Werke, so insonderheit dasjenige der Lebendigmachung zu vollziehen (Ws, Lehrb. 198). Denn Totenerweckung ist grundsätzlich Sache Gottes, also des Vaters I Sam 2 6 | II Reg 5 7 Dtn 32 39, vgl. Rm 4 17. Das Gebet Schmone esre 2 feiert Gott mehrfach als den Totenerwecker. Gleiches wird nunmehr aber auch der Sohn tun.

Gegenstand der exegetischen Debatte ist es freilich geblieben, ob in der folgenden Rede von der Totenerweckung im physischen oder im ethischen Sinne die Rede sei. An die erstere denken die meisten Väter und ältere Ausleger. Da nun wenigstens ^{28 29} sicher die wirkliche Auferstehung zur Sprache kommt, haben die meisten Neuere dort einen Einschnitt gemacht und nur das Frühere auf die ethische Auferstehung bezogen, während einzelne (Bg-Crus, Schw 147) sogar in der ganzen Stelle nur eine geistige Kraftwirkung unter dem Bilde der Totenerweckung besprochen finden. Ausgleichend nimmt man gewöhnlich (Ldr, Ws) einen Fortgang von der Auferweckung überhaupt (21—23) zur sittlichen (24—27) und endlich zur physischen (28 29) an. Somit wäre das gesamte Werk der Erweckung (ἐγείρει steht vor ζωοποιεῖ, weil Erstorbenes, nicht etwa nicht Vorhandenes ins Leben gerufen werden soll) gemeint, insofern sich auch die physische Auferweckung nur realisiert unter Voraussetzung der sittlichen. Die Unterscheidung beider Stadien des Prozesses wäre mehr Sache moderner Reflexion, während der Evglst auf Grund von Kol 2 12 13 Rm 8 10 11 I Kor 15 22 (hier das Schlagwort ζωοποιηθήσονται, welches in unserer Stelle kommentiert wird) nur einen einzigen, zusammenhängenden Verlauf der ζωοποιήσις kennt, welcher den Menschen nach seinem Person- und nach seinem Naturleben umfasst. „C'est cette double résurrection qui est visée dans la suite du discours comme une seule oeuvre.“ Leben und Tod sind zu nehmen „au sens le plus large et le plus compréhensif. Il s'agit à la fois de la vie naturelle et de la vie spirituelle, de la vie présente et de la vie ressuscitée, la résurrection étant conçue comme la restauration de la vie naturelle et le couronnement de la vie spirituelle... Le langage mystique de l'évangéliste englobe des notions qu'une logique plus ou moins savante ne manquerait pas de distinguer“ (Loisy 406 f. 410; ebenso Grill I 287 294 f. 299). Doch dass wir uns hier jedenfalls noch auf dem Anfangspunkte der Entwicklung befinden, welcher im Gegensatze zu der physischen Lebenslinie das Personleben betrifft und eben nichts anderes ist als die ἀνοθεν γέννησις, geht hervor 1) aus den beiden einleitenden, den Gedanken der Rede illustrierenden Bildern, in welchen es sich um Gesundung von Kranken, nicht um Erweckung von leiblich Toten handelt, 2) aus ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε (NL θαυμάζετε) ²⁰, was auf eine alsbald zu machende Erfahrung hinweist, 3) aus dem Finalsatze ²³, dessen Forderung gleichfalls keine Verschiebung auf den jüngsten Tag duldet, 4) aus dem οὗς θέλει, wodurch im Unterschiede zu der ²⁹ allen widerfahrenden leiblichen Erweckung die hier in Rede stehende ζωοποιήσις (das ἐγείρει ist wohl absichtlich nicht wieder aufgenommen) ganz nur dem unbeschränkten Willen des Erweckenden anheimgestellt bleibt, der „weiss, welche er sich erwählt hat“ (13 18). Aber auch wenn man um der Parallele ²⁶ willen in οὗς θέλει nur die Selbständig-

aufweckt und belebt, so belebt auch der Sohn welche er will. ²² Denn nicht einmal der Vater richtet irgendwen, sondern er hat das Gericht insgesamt dem Sohne gegeben, ²³ damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt den Vater nicht, der ihn gesandt hat. ²⁴ Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer mein Wort hört und glaubt an den, der mich gesandt hat, hat ewiges Leben und

keit der Machtübung des Sohnes betont sieht und den Präsentia um des parallelen ὁ πατήρ ἐγείρει καὶ ζωοποιεῖ willen Beziehung auch auf die Zukunft verleiht (Ws), muss für 24—27 ausschliessliche Beziehung auf die Gegenwart gefordert werden wegen 24 ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν und 25 νῦν. Wenn irgendwo, so besteht hier Versuchung zu einer kritischen Hypothese, die es erlaubt, die allein sicher eschatologisch gemeinte Stelle 28 29 oder 27—29 als, einer anders gearteten Lage des Auferstehungsgedankens angehörigen, Einschub des Redaktors zu betrachten (WDT 122—125 223. P. W. SCHMIDT, Gesch. Jesu II 91) oder denselben Gesichtspunkt sogar auf die ganze Rede vom Gericht 19—29 wegen ihrer Differenz mit 3 17—19 12 47 48 auszudehnen (DELFF, Neue Beiträge 27 f. 36; StKr 1892 S. 88 101). Durch die radikalere Kur würde 30 zur Fortsetzung von 17. Der kleinere Abstrich dagegen würde freilich ähnliche Massnahmen in den Perikopen vom Lebensbrot und von Lazarus zur Konsequenz haben; s. zu 6 30 11 44. Ueberdies ist hier wie dort die Kürze der apostolischen Perspektive nicht zu vergessen, vermöge welcher die Totenerweckung, selbst soweit sie noch zukünftig ist, bereits zu der angebrochenen messianischen Zeit zählt (O. HTZM 219). Die Erinnerung daran wird es uns erleichtern, anzuerkennen, dass im 4. Evglm die traditionellen eschatologischen Vorstellungen ohne rechte Vermittlung neben die dem Verf. eigentümlichen Anschauungen getreten sind (J. RÉVILLE 167 f., PFL II 360 502 f.; vgl. NtTh II 519).

Die 22 eintretende und im folgenden festgehaltene Kombination des neu herzutretenden Begriffes der κρίσις mit demjenigen der ζωοποίησις beruht darauf, dass die Entscheidung, wer belebt werden, wer tot bleiben soll, soeben in den Willen des Sohnes verlegt war, während ein solches Richten (s. zu 3 17) nach feststehender jüd. und christl. Voraussetzung doch Sache Gottes selbst ist (Ws). Auch hier handelt es sich also um eine im Sinne von Lc 2 34 sich vollziehende Scheidung (EBR, LDT, Schw 149 f.), von der keiner unberührt bleiben wird. *Denn nicht einmal der Vater richtet, d. h. hier: scheidet aus dem Bereich des Lebens aus (s. zu 3 17) irgendwen, sondern er hat das Gericht insgesamt,* d. h. im Gegensatze zu οὐδέναν über die ganze Menschheit (nicht also das gegenwärtige, wie das zukünftige), *dem Sohne gegeben:* schon sein gegenwärtiges Wirken ist Ausfluss dieser ἐξουσία 27; daher das Perfekt (Ws). Der Zweck dieser Uebergabe des Gerichts an den Sohn ist 23 Herbeiführung einer Schätzung des letzteren im Sinne des Thomasbekenntnisses 20 28, anders als Mc 10 17 18 = Lc 18 18 19. Verweigerung solcher τιμή, wie sie der Anklage der Juden 18 zu Grunde lag, verunehrt auch den Vater, sofern derselbe eben dazu den Sohn in die Welt gesandt (ὁ πέμψας wie Mt 10 40) und mit einer gottgleichen Wirksamkeit betraut hat, damit dieser auch gottgleiche Ehre empfangen (Ws, Lehrb. 218). Allerdings konstruiert hier der Evglst die Gottheit Christi nicht, wie im Prolog, aus dem ewigen Wesen des Logos, sondern, entsprechend dem geschichtlichen Standpunkte des menschgewordenen Logos, aus dem Berufe Christi, welcher ein Vollbringen göttlicher Werke in sich schliesst. „Was 21—23 zusammengefasst ist, wird nun im folgenden ausgeführt“ (LDT). Daher 24 ein neuer Absatz der Rede (Ws) dartut, in welcher Weise „schon

↳ Sunset, Rel-funk-a-ferns. Wellh.
Shirley?

~~He R~~

Hand #52

~~— 24 p. S. Exhaus & Ri.
Independ. Geist Labr, its s. Glauib. Lib. (Heller & Hahn 759 m
Grafte - 1. Grosse Sept. Kess. unpt., d. Sep. Aug. 1892 48)
Kess. v. d. f. d. i. l. s. f. n. g. r. e. n. d. e. n. t. f. u. r.
Labrad. Wm 6-244 — unben. it's No. 1. S. I 209.~~

kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tode in das Leben hinübergeschritten. ²⁵ Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: eine Stunde kommt, und jetzt ist sie da, wo die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören, und die auf sie hören, leben werden. ²⁶ Denn wie der Vater Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohn, Leben in sich zu haben,

jetzt“ (25) der Sohn lebendig macht. Dies geschieht nämlich, indem er Worte spricht, deren gläubige Hinnahme den Besitz des ewigen Lebens zur Folge hat, wie 3³⁶. Darin laufen die beiden bisher getrennt nebeneinander hergehenden Entwicklungen, welche Jesus als Lebensspender und als Richter darstellten, zusammen. Wie 3¹⁸, so findet nämlich auch hier in bezug auf den Gläubigen überhaupt kein richterliches Verfahren statt, infolge dessen sich sein Schicksal erst noch zu entscheiden hätte (Ws). Denn die Entscheidung liegt schon vor, sofern derselbe aus dem Bereiche des θάνατος, d. h. der allem bloss natürlichen Leben mit Notwendigkeit in Aussicht stehenden Vernichtung, *hinübergeschritten ist* (μεταβέβηκεν: eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος hat sich vollzogen, vgl. I Joh 3¹⁴) *in die* ζωὴ αἰώνιος, indem er ἐννάμεις μέλλοντος αἰῶνος (Hbr 6⁵) in sich trägt, lebenskräftige Keime unauflösliehen Daseins. Der johann. Lehrbegriff kennt ein Hereintreten göttlicher Kräfte, durch welche schon im Diesseits der Mensch vom Bann der Natürlichkeit und Vergänglichkeit gelöst und mit ewigem Gehalte erfüllt wird. Wegen angeblicher Identität der φωνή mit der 28 erwähnten soll die Rede mit 25 auf den letzten Akt des ganzen Prozesses, auf die grosse Weltkatastrophe übergehen (HGSTB), so dass jetzt zu dem inneren Hergange 24 die äussere Exekution hinzutreten würde. Aber das καὶ νῦν ἐστὶν verträgt keine Deutung auf die Jairus-, Nain- und Lazarus-Geschichten (von CHRYS. bis ZN, Komm. 297), was allzuvereinzelte Erscheinungen wären, und noch weniger auf die Toten im Hades Mt 27^{52 53}. Gerade wie 4²³ geht es auf die grosse Entscheidung der Gegenwart, und das artikulierte ἀκούοντες beschränkt die Zahl derjenigen, welche wahrhaft, d. h. zu ihrem Heile hören, auf einen Teil der νεκροί. Alle Toten „hören“, einige aber „geben der Stimme auch Gehör“ (Ws; anders ZN, Komm. 295 f.). Wie aber hier von geistlich Toten im Sinne von Lc 15²⁴ Mt 8²² Eph 5¹⁴ Apk 3¹ und besonders Mt 11⁵ (νεκροὶ ἐγείρονται) die Rede ist, so kann auch ζήσουσι dem johann. Begriffe der ζωὴ zufolge nur auf das wesentliche Leben, auf die ζωὴ im Sinne von 24 bezogen werden. Also „was Jesus eben 24 beteuert hatte, das beteuert er nochmals, und zwar in konkreterer Form des allegorischen Ausdrucks“ (MR). Daher das dem vorigen Wort entsprechende doppelte ἀμήν. War schon 25 inhaltlich zu 21 zurückgekehrt, so geschieht dies 26 auch formell, indem zugleich die Befähigung des Sohnes zum ζωοποιεῖν dargetan wird. Uebrigens liegt der Accent nicht auf ἔδωκεν, sondern auf der Gleichstellung mit dem Vater in bezug auf den Inhalt des Besitzes (LDT). Da der Sohn einen zwar vom Vater ihm gegebenen, aber doch selbständig in ihm ruhenden (dies wird auch nicht anders, wenn man im Hinblick auf 6⁵³ das ἐν ἑαυτῷ weiter nicht pressen will) Gehalt von Leben in sich trägt, kann er selbiges auch mitteilen, übertragen, und zwar ohne sich selbst zu berauben (ZN II 547). Dabei bezieht sich ἔδωκεν weder auf ein innergöttliches Sein (STIER), noch ausschliesslich auf das Verhältnis des Menschgewordenen zu Gott (LDT), sondern zeigt, wie sich die überzeitliche Tatsache 1⁴ ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν auch in der Zeit bewährt und verwirklicht hat. Stärker spricht übrigens kaum eine andere Stelle gegen den Einfall (Ws), den Be-

gegeben. ²⁷ Und er hat ihm Vollmacht gegeben, Gericht zu halten, weil griff der ζωή wegen 17³ einfach mit demjenigen der Erkenntnis zu vereinieren. Denn dass er den Vater sieht und erkennt ^{19 20}, kommt nur als Grund in Betracht, weshalb sein Leben schaffendes Tun genau in derselben Richtung wirkt, wie des Vaters Wille. Dagegen erweist sich seine ζωή in der Kraft zum ζωοποιεῖν ²¹ (gegen Ws auch GRILL I 94). Wie ²⁶ zu ²¹, so verhält sich ²⁷ parallel zu ²², wobei sich ἔδωκεν an ²⁶ anschliesst. Wie ²² zur Begründung von οὗς θέλει dient, so wird auch hier dem Sohne die Befugnis zugeschrieben rücksichtlich der Einzelnen zu entscheiden, ob sie leben sollen (κρίσιν ποιεῖν). Wie er Leben mitteilt, so ist auch das Gericht seine Sache. Der Grund aber, weshalb ihm der Vater eine solche Position eingeräumt, wird angegeben mit ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν, was man zuweilen (seit CHRYS, den die Polemik gegen Paulus von Samosata dazu verführte) gegen alle Symmetrie mit dem folgenden μὴ θαυμάζετε verbinden wollte; s. dazu ZN, Komm. 299 ⁶¹.

Die exegetischen Resultate von 1 ⁵¹ 3 ¹³ dürfen auf unsere Stelle nicht ohne weiteres übertragen werden, weil υἱὸς ἀνθρ. artikellos wie Apk 1 ¹³ 14 ¹⁴ steht, während andererseits eine gewisse Beziehung auf die stehende Selbstbezeichnung Jesu hier so wenig als dort fehlen wird. Denn der Artikel fehlt auch 4 ²⁵ vor Μεσσίας und 10 ³⁶ vor υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι (SCHLT 110). Letztere Stelle beweist freilich auch, wie sich daraus, dass υἱὸς ἀνθρώπου Prädikat ist, höchstens die Weglassung des ersten Artikels erklären liesse (Ws). Wohl aber liegt der Grund, dass beide Worte, trotz vielleicht direkter Veranlassung durch Mt 9 ⁶ (25 ³¹), artikellos stehen, darin, dass es auf ihren Begriff ankommt und aus letzterem argumentiert wird. Nicht also — oder doch nicht in erster Linie — kommt es hier auf die Gleichung der Sohn des Menschen = der Messias (vgl. Dan 7 ¹³ Hen 69 ²⁷) an, wie man vielfach meint (GROTIUS bis CALM 228, auch J. Ws, Predigt Jesu ² 210). Vielmehr liegt Jesu Qualifikation zur κρίσις in seiner Eigenschaft als υἱὸς ἀνθρώπου. Aus dem, was *ein* Menschensohn (vgl. Barn. 12 ¹⁰ = ἀνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων Just. Dialog 48 49 67) ist, empfängt der bekannte synopt. terminus ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου hier seine allgemeine Begründung; er wird generalisiert. Irgendwie also ist es Jesu Menschsein, worin die begründende Macht des Gedankens liegt. Dabei ruht der Nachdruck hier so wenig als ²⁶ auf ἔδωκεν (O. HRTZM 61 83: gegeben, denn an sich ist er nur Mensch), sondern auf κρίσιν ποιεῖν (LDT). Warum Jesus ein hierfür taugliches Organ ist, soll erklärt werden. Zum Gericht gehört die Menschennatur (BG-CRUS, GRILL I 11 ², LOISY 409). Darum will Gott Act 17 ³¹ durch einen Menschen das Gericht halten lassen. Dahin weist auch das, freilich zunächst die hohepriesterliche Funktion betreffende, Zitat von Hbr 4 ¹⁵ bei WETTSTEIN: dat Deus judicem ex hominibus, qui sensum humanitatis habet et ipse in omnibus tentatus est. Nicht der Vater, sondern der Sohn richtet die Menschen, weil sich durch letzteren die göttliche Tätigkeit überhaupt vermittelt, weil er als Mensch eine den Menschen besonders nahe stehende Seite hat (BR, Nt. Theol. 78 81) und weil insonderheit die Abhaltung des Gerichtes eine unmittelbare Einwirkung auf Menschen erfordert (Ws). Der Mensch soll vom Menschen gerichtet werden (STIER, BUGGE). Ἐγὼ οὐ κρίνω ὑμᾶς, ἀλλὰ πᾶς ἀνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου κρινήσεται sagt Gott im Testament Abrahams (H. LIETZMANN, Der Menschensohn 1896 S. 55 nach Texts and Studies I 2 S. 92). Unsere Stelle bietet somit einen theologischen Versuch, das Selbstzeugnis Jesu, dass er als Menschensohn richterliche Befugnisse besitze, mit dem nächsten Wortsinn des Namens zu vermitteln (USTERI, ZSchw 1886 S. 17). Der Gedanke von Mc 2 ¹⁶ ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς wird dahin umgebogen, dass Jesus sich in seiner Eigenschaft als Angehöriger der Menschheit auch zum Richter über dieselbe qualifiziert weiss. Vgl. NtTh II 427 f.

See Third Book.

Exempl. 1. Auf dem 16. auf die zu nördlich. Markt. am 6. August in
Glatz (Hem., Nr. 14774).

Ex R. zu 24 Ff.

~~of the ... 0.21~~

✓

~~the weight ... 11.11~~

~~... ..~~

... 15.12.9

er Menschensohn ist. ²⁸ Wundert euch nicht darüber; denn es kommt eine Stunde, in der alle die in den Gräbern seine Stimme hören ²⁹ und herauskommen werden, die, welche Gutes getan haben, zur Lebens-Auferstehung, die, welche Uebles getan haben, zur Gerichts-Auferstehung. ³⁰ Ich kann von mir aus nichts tun. Wie ich höre, richte ich, und mein Gericht ist gerecht, weil ich nicht meinen Willen suche, sondern

Dass **28** wirklich Anschluss an die hergebrachte Auffassung der Auferweckung als einer realen eschatologischen vorliegt (O. HTZM 54 f. 87), erhellt aus *οἱ ἐν τοῖς μνημείοις* und *ἐκπορεύονται εἰς ἀνάστασιν* ²⁹. Daher auch der Wegfall von *καὶ νῦν ἐστὶν* hinter *ἔρχεται ὥρα*. (Dennoch weist die *φωνή*, statt der synopt. und paul. Posaune (SCHW 148), auf ²⁵ zurück und beweist die Kontinuität der Vorstellung und insofern auch ein gewisses Recht, von einem Prozesse zu reden, welcher einstweilen sich innerlich vollzieht, bis er schliesslich auch zur äusseren Erscheinung kommen wird. Das *ὅτι* ist mit „denn“ zu übersetzen, nicht etwa nach 37, wo *τοῦτο* fehlt, mit „dass“. Vielmehr weist *τοῦτο* zurück auf ^{26 27} als auf den Inhalt, darüber man sich nicht wundern soll. Die Zukunft wird den Tatbeweis dafür bringen, dass Gott einem Menschensohn solche Macht verliehen hat. Neben dem, den Zweifel beseitigenden, *μὴ θαυμάζετε* bleibt somit das *ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε* ²⁰ zu Recht bestehen. Nicht aber soll es jetzt nachträglich wieder niedergeschlagen werden. Jenes Staunen der Andacht ist eben eine ganz andere Sache als das Staunen des Zweifels hier. Dadurch, dass letzterem jeder Anlass entzogen wird, steigert sich nur die Aufforderung zu ersterem. Der eine Punkt, darüber sie sich nicht wundern sollen, war die belebende, der andere betraf die richtende Macht Jesu. Daher wird, wie der erste durch den Hinweis auf die schliessliche reale Auferstehung, so **29** der andere durch Hinweis auf das, unmittelbar damit verknüpfte, Weltgericht überboten. Aus der doppelseitigen Auffassung der *ἀνάστασις* (*ζωῆς* und *κρίσεως*) erhellt, dass der Evglst das *πάντες* I Kor 15 ²² nicht im Sinne des Pls (wobei die *ἀποκλύμενοι* gar nicht mehr in Betracht kommen), sondern im Sinne der späteren Exegese gefasst, d. h. den paul. Gedanken mit (Mt 25 ⁴⁶ Apk 20 ^{5 12}) kombiniert hat. Die *ἀνάστασις νεκρῶν* I Kor 15 ²¹ wird hier zu einer *ἀνάστασις ζωῆς*, deren Vorbedingung wie ²⁵ im gläubigen Hören, so hier nach 3 ^{20 21} im sittlichen Gesamtverhalten vorliegt (Ws), was für den Evglsten zwar gleichbedeutend sein mag (O. HTZM 56), immerhin aber den Eindruck der Sonderstellung beider Verse im Zusammenhange des Ganzen verstärkt (vgl. oben S. 123 f.). Der die frühere Ausführung leitende Gedanke eines kontinuierlichen Prozesses wird nicht aus der Hand gegeben, da die Genetive *ζωῆς* und *κρίσεως* nicht etwa nach II Mak 7 ¹⁴ mit *εἰς ζ.* und *κ.* aufzulösen sind, als bezeichneten sie, was beiden nach der Hand zu teil wird (gewöhnliche Ausl.): „sondern da sie durch Glaube und Unglaube bereits das eine oder das andere hatten, so ist es, indem sie auferstehen, auch alsbald ihr Teil“ (LDT, Ws). Ein Rückgang der zweiten Gedankenreihe auf den Anfang der ersten ¹⁹ erfolgt **30**. War dort die Abhängigkeit und doch wesentliche Gleichheit des Sohnes mit dem Vater ausgesagt, um zunächst daraus die von jenem geschehende Lebensmitteilung zu begründen, so begründet Jesus, nachdem er sich schon ²⁴ mit dem *ὁὶός* identifiziert hat (Ws), jetzt den parallelen Gedanken des von ihm geübten Gerichtes auf dieselbe Weise. Damit wird zugleich der an ²² haftende Schein beseitigt, als richte sich der Sohn bei der *κρίσις* etwa nicht nach dem Vorbilde des Vaters (O. HTZM 218).

ver. 14-15

Act
Bau
Berkheit

den Willen dessen, der mich gesandt hat. ³¹ Wenn ich von mir selbst zeuge, ist mein Zeugnis nicht wahr. ³² Ein anderer ist es, der von mir zeugt, und ich weiss, dass das Zeugnis, das er von mir ablegt, wahr ist. ³³ Ihr habt zu Johannes gesandt, und er hat der Wahrheit Zeugnis gegeben. ³⁴ Ich aber nehme nicht von einem Menschen das Zeugnis

Wie 19 βλέπειν, so ist hier ἀκούειν, weil es sich um das Hören von Gottes Richtersprüchen handelt, „Ausdruck für den inneren Gemeinschaftsverkehr zwischen Vater und Sohn“ (LDT). Auch das Richten Jesu ist kein eigenwilliges (Justin. Dial. 101 οὐ τῇ αὐτοῦ βουλῇ ἢ ἰσχύϊ πράττειν τι), sondern geschieht in Gemässheit seiner Vertrautheit mit Gott, auf Grund einer höheren Naturnotwendigkeit. Dem in seinem Innern stets Gegenwärtigen hört er das Urteil ab. Indem er aber überall nur Gottes Willen sucht (so setzt sich die metaphysische wieder um in die sittliche Begründung des Sohnesverhältnisses), kann er solchem gottgemässen Richten auch auf keine Weise ausweichen, und darin liegt die Gewähr für die Gerechtigkeit seines Gerichtes, und zwar ebenso für die Gegenwart wie für die Zukunft. Wer freilich die ganze Ausführung über das Gericht 19—29 für eschatologische Zutat hält, wird κρίνειν hier = entscheiden kraft Lehrautorität nach rabbinischem Sprachgebrauch nehmen (vgl. S. 124). Dem abschliessenden Charakter dieses Gedankens entspricht es, wenn 31 eine neue Gedankenreihe anhebt, die aber als zweiter Teil der Rede doch mit dem ersten insofern zusammenhängt, als es sich um einen Erweis der schon seit 19 vorausgesetzten Stellung Jesu als ausschliesslicher Offenbarer des Vaters, als Sohn Gottes, handelt. Der mit ἐάν nur in seiner objektiven Möglichkeit gesetzte Fall lässt erkennen, dass der Evglst in den bisherigen Selbstaussagen Jesu keine „Zeugnisse“ erblickt (Ws). Es wird ein Einwand berücksichtigt, welchen die Juden erst 8 13 wirklich erheben. Und während hier, wo ihn die Juden gegenüber Gott isolieren, die gewöhnliche Rechtsregel (Kethuboth f. 23 2: testibus de se ipsis non credunt; and. Belege b. WETTSTEIN zu Joh 5 31) in Geltung tritt, sein *Selbstzeugnis* also *nicht wahr* (rechtskräftig wie 8 17) *ist*, kommt 8 14 der entgegengesetzte, nur auf seinen Fall zutreffende, Gesichtspunkt zur Geltung. Uebrigens gehört die ganze Ausführung über die zu Gebote stehenden Zeugnisse 32—39 zu jenen schwankenden Gedankengängen, bezüglich deren die Exegese immer auf das Raten verwiesen ist. Der ἄλλος 32 ist nicht der Täufer (CHRYC. und die meisten Griechen), sondern, wie aus 34 36 hervorgeht, der Vater (CYRILL und die Lateiner). Unter jener Voraussetzung lesen sD Cod. it syr cur οἶδατε, während Jesus das göttliche Zeugnis in der Form der einfachen Versicherung οἶδα κτλ. annimmt. Erst mit 33 kommt somit die Rede auf den Täufer: an ihn, bei dem ihr euch einst erkundigt habt, denkt ihr wahrscheinlich bei dem „Andern“, auf den ich mich berufe. An sich allerdings könnte Jesus, wenn auch nur in zweiter Linie, des Täufers 1 7 23 26 27 29—34 berichtetes Zeugnis gelten lassen. Denn es war seinem Sachverhalte nach richtig und besitzt dauernde Gültigkeit: daher das Perfekt μεμαρτύρηκεν (Ws). Aber grundsatzmässig muss Jesus 34 überhaupt alles von Menschen stammende Zeugnis, und so auch dieses bestimmte, zu seinen Gunsten abgelegte (τὴν μαρτυρίαν), abweisen (hier steht also λαμβάνειν nicht wie 3 11 32 = Glauben). Von Bedeutung war es nicht sowohl um Jesu, als um der Juden willen, für die es besonders einleuchtend und überzeugend hätte werden können. Also ταῦτα, womit soeben 33 die Wahrheit des Täuferzeugnisses konstatiert worden war, spricht er nicht in seinem eigenen Inter-

Sw. T

L (m. m.)

11.11.11

an; ich rede aber darüber, damit ihr gerettet werdet. ³⁵ Jener war die brennende und scheinende Leuchte. Ihr aber wolltet euch auf Zeitfrist in seinem Licht ergötzen. ³⁶ Ich aber habe das Zeugnis in einem grösseren Masse als Johannes; denn die Werke, welche mir der Vater gegeben hat, dass ich sie vollende, eben sie, die Werke, welche ich tue, zeugen von mir, dass mich der Vater gesandt hat. ³⁷ Und der Vater, der mich gesandt hat, der hat von mir gezeugt. Ihr habt weder seine

esse, sondern lediglich um ihres Heiles willen; vgl. 17 ἵνα πάντας πιστεύσωσι δι' αὐτοῦ: zu diesem Erfolge will auch Jesus durch Erinnerung an 1 19—34 beitragen (LDT). Als Gegenstück zu 3 27—35 und Seitenstück zu Mt 11 7—11 folgt **35** ein Urteil über das, als abgeschlossen zu denkende (ᾗν: der Täufer war also mittlerweile vom Schauplatze verschwunden), Lebenswerk des Täufers. Während Christus τὸ φῶς ist, war er ὁ λύχνος (geringer als „Licht“, vgl. Mt 5 14 15), *die Leuchte, die selbst brennende und anderen leuchtende*, welche bei ihrer Bestimmung ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός 17 zur Rettung dienen, den Juden den rechten Weg hätte zeigen sollen; vgl. zum Bilde II Sam 21 17 II Pt 1 19 Apk 21 23 JSir 48 1. Aber wie leichtsinnig habt ihr ihn behandelt, wie wenig zu würdigen vermocht! Wie die Mücken im Sonnenschein spielen (HSR IV 418), so machen „die Kinder der Welt“ Angelegenheiten und Grössen des Reiches Gottes *auf Zeitfrist* (πρὸς ὥραν wie Gal 2 5) zur Modesache, daran sie Ergötzung und Unterhaltung finden: ἀγαλλιασθῆναι oder ἀγαλλιασθῆναι. Einigermassen verwandt ist Mt 11 16—19; s. auch zu Mt 12 45. Nach dieser Zwischenbemerkung kehrt ἐγὼ δέ **36** zurück zu dem ἐγὼ δέ 34, um die positive Kehrseite zu jener Aussage zu bringen. Das Zeugnis, welches er, von Menschen angeboten, ablehnt, das besitzt er schon: τὴν μαρτυρίαν μέζω (= μέζονα D) τοῦ Ἰωάννου. Dies die heute in der Regel bevorzugte Lesart von κ L syr cur, während sich ZN II 559; Komm. 305 f. auf Grund von AB für μέζων erklären möchte und hier einen Ausdruck des Bewusstseins Jesu von der eigenen, die des Täufers überragenden, Grösse findet. Bekennt man sich zum üblichen Wortlaut, so darf er wegen des Artikels vor μαρτυρ. und wegen des Gegensatzes von ἐκεῖνος 35 und ἐγὼ 36 nicht wiedergegeben werden: ich habe ein grösseres Zeugnis als dasjenige, welches Joh. mir gegeben hat (LDT, Ws), sondern es muss lauten: ich besitze das (erforderliche) Zeugnis in einem grösseren Masse als es Joh. für sich hat (ZN II 559). Das Zeugnis des Täufers will Jesus überhaupt nicht in Anspruch nehmen, da er ein anderes besitzt in der Macht und Tatkraft, welche sich in den ἔργα kundgibt. Das spezifische Berufswerk (ἔργον) 4 34 17 4 löst sich demnach auf in eine Reihe von messianischen Funktionen (s. zu 20 über diese ἔργα), *die ihm der Vater* behufs Ausführung und Vollendung *gegeben hat*: darunter sind die σημεῖα zwar mit, aber nicht ausschliesslich, Worte und Reden dagegen gar nicht begriffen (Ws), und in δέδωκεν liegt sowohl die Beauftragung (dW), als die Befähigung (BG-CRUS). Diese ἔργα also, die nicht in ihrem Fortgange unterbrochen, sondern bis zu ihrem gottgewollten Endziel durchgeführt werden sollen (19 30), *gerade sie, die ich tue*, mit edlem Selbstgefühl gesprochen, *zeugen von mir, dass mich der Vater gesandt hat*, d. h. dass ich Sohn Gottes bin. Die johann. Berufung auf die Beweiskraft seiner Werke auch 10 25 32 38 14 11 12 15 24, sachlich verwandt mit Mt 9 2—8 11 2—6 20—24 12 28. Auf dieses Zeugnis der Werke, welches nur mittelbar auch als ein Zeugnis des Vaters gelten könnte (gewöhnliche Ausl.), folgt endlich **37** das unmittelbare Zeugnis des 32 ange-

Stimme je gehört, noch seine Gestalt gesehen, ³⁸ und ihr habt sein Wort nicht in euch bleiben, weil ihr dem, den jener gesandt hat, nicht glaubt.

kündigten ἄλλος (Ws), der aber nicht mit αὐτός (A rec.), sondern mit ἐκεῖνος (sBL), also als neuer Zeuge im Gegensatz zu den besprochenen (ich 31, der Täufer 33, die Werke 36) eingeführt wird. Da sein Zeugnis als ein abgeschlossenes bezeichnet wird (Perfekt), könnte zur Not an die Taufe gedacht sein (von CHRYS bis Ew). „Damals habt ihr weder die Stimme Gottes vernommen, noch die herabschwebende Taube gesehen.“ Aber davon abgesehen, dass bei Joh nur der Täufer etwas sieht (1 32 33) und nur seine Stimme vernommen wird (1 34), verbietet πώποτε jede Beziehung auf ein bestimmtes Ereignis. Daher dieser Deutung stets (von CYRILL bis auf WAHLE) eine andere überlegen gewesen ist, welche μεμαρτ. auf das immer noch redende Schriftwort bezieht, und den Satz οὕτε φωνήν κτλ. als weitere Ausführung hierzu fasst, deren Sinn darin aufginge, die Juden hätten weder die im AT schallende Gottesstimme vernommen, noch das dort enthüllte Gottesangesicht gesehen. Der seltsame (Ws: unmögliche) Ausdruck, dass sich in der Schrift das εἶδος Gottes zeige, verliert das Befremdliche, wenn man (mit LOISY 414 f.) von der vom Evglsten gezeichneten Situation ganz absieht und hier die Christenheit in der Auseinandersetzung mit dem ungläubigen Israel beobachtet; jene bestreite diesem, das richtige Verständnis für die Gotteserscheinungen, von denen das AT berichtet, wie für die Worte, die Jahwe dort in den Mund gelegt sind, zu haben. Wer dem Joh eine solche absolute Gleichgültigkeit gegenüber der von ihm geschilderten Sachlage nicht zutraut, vor allem auch dem Eindruck unterliegt, dass mit 38 etwas relativ Neues berührt werde, der wird der Erklärung zuneigen, dass die Erinnerung an die beiden Formen prophetischer Offenbarung, göttliche Ansprache und Theophanie (Ws), nur dazu dienen solle, um den Gedanken auszudrücken, dass die Gegner Jesu noch ganz unberührt geblieben sind von jeglicher Offenbarung Gottes, weder einen Gehör-, noch einen Gesichtseindruck, überhaupt also keine Ahnung von dessen Wesen und Willen, keine Organe für dessen Selbstbezeugung besitzen. Die Aussage verneint die Vorstellung Dtn 4 33 (vgl. auch Rabbinisches bei DELFF, Neue Beiträge 24) und ist zu verstehen wie Dtn 4 15 οὐ τι οὐκ εἶδετε ὁμοίωμα ἐν τῇ ἡμέρᾳ (CYRILL. Hier. Cat. 6 7) oder Clem. Hom. 18 4 der ὑψιστος ἀφ' οὗ οὕτε ἀγαθὴ οὕτε κακὴ ἡκούσθη φωνή (HAR, Evgl. 242); vgl. Aesch. Prom. 21 22 οὕτε φωνήν οὕτε του μορφὴν βροτῶν ὄψει. Und wie es für sie keine unmittelbar durchschlagende Gewalt göttlicher Wahrheit gibt, sie niemals eine überwältigende Berührung mit Göttlichem empfunden haben, so auch keine bleibende Wirkung von dem Worte, in dessen Gestalt allein etwaige frühere Offenbarungen möglicherweise noch einen gegenwärtigen Besitz ausmachen konnten (Ws). Aber eben dieses Wort war nicht ihr lebendiges Eigentum, nicht zum λόγος ἑμψυτος (Jak 1 21, vgl. 17 6) geworden. Der λόγος τοῦ θεοῦ bedeutet den ganzen Umfang der göttlichen Offenbarung; aber kanonisches Wort ist er nur für den, welcher ihn nicht bloss als Schrift ausser, sondern auch als bestimmendes Prinzip in sich hat (LDT). Daher der Nachdruck auf ἐν ὑμῖν ruht (Ws), nicht auf μένοντα (MR), als handle es sich um den Gegensatz vorübergehenden und bleibenden Besitzes (LCK), etwa unter Anspielung auf den nur πρὸς ὥραν erreichten Erfolg des Täufers oder den bloss zeitweilig erregten Teich (Hsr IV 418 f.). Ebenso ist I Joh 2 14 zwar vom äusseren Wort, aber von innerer Vermittelung und Aneignung desselben die Rede, weshalb man den λόγος hier und dort schon geradezu auf das innere Wort, auf das testimo-

L. d. m. j.

~~1. 11. 102.~~

~~A. C.~~ L Orig. de Prince IV i. u. u. u. u.

~~Journal de l'Etat~~

~~G. F.~~

³⁹ Ihr durchforscht die Schriften, weil ihr in ihnen ewiges Leben zu haben wähnt, und sie sind es, die über mich zeugen; ⁴⁰ und doch wollt ihr nicht zu mir kommen, um Leben zu haben. ⁴¹ Ich nehme nicht Ruhm von Menschen, ⁴² aber ich habe euch erkannt, dass ihr die Liebe zu Gott nicht in euch habt. ⁴³ Ich bin im Namen meines Vaters ge-

nium spiritus, auf die Offenbarung im Gewissen u. s. w. deuten wollte. Den Beweis für die Verneinung liefert ihr eignes Verhalten gegenüber demjenigen, welcher der Inhalt aller Schriftoffenbarung ist. Wäre ihr religiöses Verständnis durch letztere bestimmt und geleitet, so müssten sie sich zur gläubigen Aufnahme des Gesandten Gottes vorbereitet und aufgelegt zeigen. Zur Rechtfertigung dieses Schlusses aus tatsächlichem Nichtglauben auf zuständliches Missverhältnis dient **39** das Zugeständnis ihres eifrigen Schriftstudiums: ἐραυνᾶτε schon wegen des anschließenden καὶ οὐ θέλετε ⁴⁰ Indikativ (CYRILL), nicht Imperativ (CHRYL). Dies tun sie *in der Meinung, ewiges Leben in ihm zu besitzen*, durch das opus operatum der rabbinischen Beschäftigung mit dem Schriftbuchstaben zu beseligender Gotteserkenntnis zu gelangen Rm 2 17—20, vgl. Jer 8 8 f. Dass Jesus diese Meinung nicht teilt, sie vielmehr tadelt (STIER IV 239. Wzs, ApZt² 522. Ws. LOISY 415), zeigt das vorangestellte ὑμεῖς, während das nachdrucksvoll am Schluss erscheinende περὶ ἐμοῦ darauf hinweist, dass der Wert der γραφαί nur in ihrer Bedeutung als prophetische Heilsurkunde ruht. Die Schrift als Schrift ist noch keine Lebensquelle (O. HTZM 64 220), vgl. vielmehr II Kor 3 6. In dem artikulierten μαρτυροῦσαι liegt, dass die Schrift wesentlich Zeugnis für Jesus ist und ihn als solches berechtigt von einem Gotteszeugnisse zu seinen Gunsten zu sprechen; vgl. ROTHE, Zur Dogmatik 1863 S. 125 179. An die Anerkennung des Eifers für die Buchreligion knüpft sich **40** der Vorwurf, dass sie trotzdem nicht zum Kern des Buches durchdringen (II Tim 3 7), mit einfach fortführenden καὶ. Gerade weil sie in den Schriften bereits Leben zu haben wähnen, mögen sie nicht, um dasselbe erst zu empfangen, zu ihm kommen (wie 6 35 vom gläubigen Anschluss zu verstehen). Dadurch wird der letzte Satz von ³⁹ allerdings zur, das δοκεῖν richtig stellenden, Parenthese, während man andernfalls καὶ οὐ θέλετε mit „und doch“ übersetzen und „wollt ihr nicht“ (= Mt 23 37) statt πρὸς με betonen müsste. Die Fortführung der Rede **41** entspringt im Sinne des Redenden der Besorgnis, es möchte der letzte Vorwurf und überhaupt die starke Hervorhebung seiner persönlichen Würde den Schein hervorrufen, als spreche aus ihm ein gekränktes Ehrbedürfnis (Ws), während der Schreibende die Gelegenheit benützt, ein Charakterbild des ganz im Autoritätsgeist befangenen, auf Menschenzeugnis pochenden, ehrsüchtigen Schulhäuptern dienenden Judentums seiner Zeit zu entwerfen (Wzs 527 f.). Wie kein Zeugnis von Menschen ³⁴, so nimmt Christus auch *keinen* ihm *von Menschen erteilten Ruhm* (δόξα ist etwas anderes als τιμή ²³) an (λαμβάνειν δ. ist auch nicht dasselbe wie ζητεῖν δόξαν 7 18 8 50 I Th 2 6), zürnt ihnen also auch darum noch nicht, wenn sie ihm nicht genug Ovationen bereiten, Lc 12 10. Wohl aber hat er **42** sie als solche erkannt (cognitos vos habeo), welchen die schuldige (daher τὴν ἀγ.) Liebe zu Gott (nicht also gen. subjecti, wie STIER meint) fremd ist: οὐκ ἐν ἑαυτοῖς. Da es also nicht Gott sein würde, dem sie huldigen, indem sie ihm δόξαν darbringen, lehnt er letztere um so unbedingter ab. Um was es ihnen allein zu tun ist, sieht man **43** an dem ganz entgegengesetzten Verhalten, welches sie dem gegenüber befolgen, der in Gottes

kommen und ihr nehmt mich nicht auf; wenn ein anderer in seinem eigenen Namen kommt, den werdet ihr aufnehmen. ⁴⁴ Wie könnt ihr glauben, da ihr Ruhm von einander nehmt, und den Ruhm von dem alleinigen Gott sucht ihr nicht? ⁴⁵ Wähnt nicht, dass ich euch bei dem Vater verklagen werde. Es ist einer da, welcher euch verklagt, Moses, auf den ihr gehofft habt. ⁴⁶ Denn wenn ihr Moses glaubtet, würdet ihr mir glauben; denn über mich hat er geschrieben. ⁴⁷ Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubt, wie werdet ihr meinen Worten glauben?

Namen, d. h. Auftrag 10 25, und dem gegenüber, der in seinem eigenen Namen und auf eigene Hand zu ihnen kommt. Wie sie den nicht lieben, in dessen Autorität Jesus auftrat, so fallen sie dafür jedem zu, der, anstatt sittliche Forderungen zu stellen, ihrer nationalen Eitelkeit schmeicheln, ihnen goldene Berge versprechen würde (LDT). Man erinnert an die Pseudopropheten und Pseudochristen Mc 13 6 21 22 = Mt 24 5 23 24 Luc 21 8 Act 5 36 37. Aber nur das Auftreten eines einzigen steht in Frage. Daher, wenn überhaupt eine bestimmte Figur, so entweder der persönliche Antichrist (CR 1069. Bst, Der Antichrist 1895 S. 84 108 120. LOISY 416. WERNLE, Die Zukunftshoffngen in d. joh. Lit., Sonntagsblg. d. Allg. Schweiz. Ztg. 1897 S. 114 ff.) oder irgend eine geschichtliche Persönlichkeit gemeint sein muss, dann aber doch wohl eher der einzige geschichtliche Judenmessias Bar Kochba (HGF, Einl. 738 f. ERBES. PFL II 440. P. W. SCHMIEDEL II 25 f., s. auch ZN. Komm. 310), als Simon Magus (THM, ZwTh 1875 S. 525 f.) oder gar Ignatius von Antiochien (KR I 622 II 12). Aber freilich ⁴⁴ „wer selbst für nichts anderes Sinn hat, als für für das Streben nach Ehre bei den Menschen, kann auch eine Wirksamkeit nicht begreifen, welche nur auf die Ehre Gottes gerichtet ist“ (BR 156 f.). Kontextmässig und im Hinblick auf die Parallele Mt 23 6—12 wäre an rabbinische Eitelkeit (Ew) und hierarchische Ehrsucht (Ws) zu denken. Ueberhaupt aber ist der Tauschhandel mit wechselseitigen Ehrenbezeugungen und Schmeicheleien gemeint, welche menschliche Eitelkeit erfunden hat und im Schwange erhält; er zerstört den Sinn für die Anerkennung, *den Ruhm, welcher von dem alleinigen Gott* 17 3 I Joh 5 20 ausgeht, 12 43 Rm 3 23. Bezüglich der Konstruktion s. zu 1 32. Unter Rückkehr zu ⁴¹ wird ⁴⁵ die Unterstellung zurückgewiesen, als ob Christus, entrüstet über die ihm von den Juden widerfahrene Missachtung, ihre Anklage bei Gott betreiben werde, was nicht etwa im Hinblick auf das jüngste Gericht (ältere Ausl.) gesagt ist. Denn *es ist* (ἐστίν hat Verbalbedeutung) schon jetzt *Einer da, welcher euch fortwährend anklagt*, derselbe *Moses*, in welchem die Juden vielmehr ihren ständigen Vertreter bei Gott und das sichere Pfand ihres Heiles erblickten: mit freilich ebenso fraglichem Rechte, wie sie Leben erhoffen von ihrem Schriftstudium ³⁹ (SCHW 48). Denn ⁴⁶ zum πιστεύειν, was übrigens auch hier nur die Ueberzeugung von der Wahrheit der Worte des Betreffenden bedeutet, bringen sie es ja doch nicht. Damit verlieren sie aber auch in Moses das Fundament ihrer Hoffnung. Denn die ἐλπίς τοῦ Ἰσραὴλ ruht in dem messianischen Gehalt des Pentateuchs Lc 24 44 Rm 10 5—8, insonderheit (vgl. 1 45 Act 3 22 f. 7 37) in Dtn 18 15. Wie also bei Pls das Gesetz als solches, so verdammt hier das darin enthaltene Minimum von Evglm. Der Gegensatz von ἐκείνου und ἐμοίς ⁴⁷ beruht darauf, dass Moses alte und unbestrittene, Christus neue und angefochtene Autorität, homo novus ist. Nur aus diesem Sachverhalt selbst ergibt sich unge sucht auch ein Kontrast von γράμματα und ῥήματα, der, wäre er wirklich

~~unsub. / Mexico~~

~~17~~

J. Leck. eing. in d. Kasse mit defekt- V. A. T. f. l.
Kopf id. Kasse - 1 Stück - 10 Stk. mit
unf. 10 Stk. 10 Stk. 10 Stk. 10 Stk.
unter d. Kasse 10 Stk.

~~Antioch~~ ~~Antioch~~

die Hauptsache, allerdings auf II Kor 3 6–8 zurückweisen könnte (O. Htzm 65 221).

Die Rede enthält eine Verteidigung der göttlichen Verehrung Christi ⁽²³⁾ auf Grund der synopt. Erzählung vom Gichtbrüchigen (O. Htzm 102). Da nämlich letztere zugleich eine Darstellung der, dem Paulinismus zu Grunde liegenden, Erfahrung ist (S. 120), wird die Auseinandersetzung dieses höheren Standpunktes mit dem Judentum bis zu ihrem geschichtlichen Endresultate, der kirchlichen Christologie, fortgesetzt (O. Htzm 64 f. 101). Das ist hier so sehr die Hauptsache, dass die Anklage auf Sabbatverletzung 16 nur 17 deutlich gestreift, alles weitere aber, was zu sagen wäre, auf 7 21–24 verspart wird. Die Behauptung aber, dass zwischen dem Wunder am Teich und dieser Rede ein geschichtlicher Zusammenhang gar nicht bestehe, scheitert schon an dem, von ihrem Urheber (Ws) selbst anerkannten, Rückweis sowohl des *ἡμεῖς ἄρτι* 17, als der *μεῖζονα ἔργα* 20 auf jene Sabbatheilung. Andererseits weist wie das *ἔγειρε (ἄρον τὸν κράβαττόν σου) καὶ περιπάτει* v. 8 11 12, so auch das gleichfalls dreimal stehende *ὁ υἱὸς σου ζῇ* 4 50 51 53 auf den Inhalt der Rede vor. Jesus richtet das dem Tod entgegenwelkende, ja schon verfallene Leben wieder auf, errettet vom Tod und spendet neue Lebenskraft: diese Anschauungen bereiten auf den Mittelpunkt der Rede vor, welcher in dem Gedanken liegt, dass das grösste Werk, welches der Vater dem Sohne übergeben hat, um für diesen gottgleiche Verehrung fordern zu können, in der Erweckung vom Tode bestehe. Das Schlagwort ²³ entspricht aber deutlich der Hauptanklage 18. Das Tun des Sohnes ist sosehr nur ein Reflex des göttlichen Tuns, dass der Unglaube an ihn sich sofort gegen Gott selbst kehrt: auf diesen ersten Teil der Rede (19–30) folgt im zweiten gegenüber dem, seitens der jüd. Polemik behaupteten, Mangel an Zeugnissen für die von Christus erhobenen Ansprüche eine Uebersicht der zu Gebote stehenden Erweise, wobei stillschweigend auch die Voranklage 16, wenigstens soweit sie zum Schutze des Gesetzes überhaupt erhoben sein will, berücksichtigt und gezeigt wird, wie die Juden in ihrem Eifer für das angeblich verletzte Gesetz bis zur Verleugnung des Gesetzgebers selbst fortgetrieben werden. Indem aber so ihre Klage sich schliesslich ^{45–47} gegen sie selbst wendet, dreht sich doch noch alles, wie auch im ersten Teil, um das Grundproblem der beginnenden Dogmengeschichte, das Verhältnis von Vater und Sohn und um die Macht des letzteren zur Seite stehenden göttlichen Zeugnisses. Die Tatsache, dass beide Themata auch später wieder aufgenommen werden, die Gottgleichheit 10 31–33, das göttliche Zeugnis für Jesus 8 13–20, beweist nur, von wie grundlegender Wichtigkeit sie für den Evangelisten sind (O. Htzm 58 f.), bedeutsam aber auch nur für dessen, nicht für den Zeithorizont Jesu. „Dass Jesus in seinem irdischen Leben nicht die ihm in seiner Erhöhung zuteil gewordene gottgleiche Ehre reklamiert ⁽²³⁾ und wenigstens gewiss nicht ausserhalb des Zusammenhangs mit den eschatologischen Reden schon jetzt sich die allgemeine Totenerweckung zugeschrieben hat ^(28 29), dass er nicht in der spezifisch-johann. Lehrform über die Gegenwart des ewigen Lebens in den Gläubigen ⁽²⁴⁾ geredet und über die Gleichheit des Lebens im Vater und im Sohn spekuliert hat ⁽²⁶⁾, bedarf für die geschichtliche Betrachtung keines Nachweises“ (Ws 180 s. auch 185 f. 191 f.). Der christl. Gedankenbewegung gehört insonderheit auch das ³⁹ gestreifte Thema des Schriftbeweises an (Wzs 526). Wenn nun aber hier trotz aller Anerkennung der „durchweg doktrinären Form“ und „stark johann. Lehrsprache“ doch eine echt geschichtliche Kunde davon gefunden werden will, wie Jesus der Autorität der Synedristen gegenüber seine persönliche Autorität, d. h. etwa unter at. Bildern wie Ez 37 1–14 seine Befähigung zur „Neubelebung und Neugestaltung der Nation“ geltend gemacht und dabei wohl auch das messianische Gericht zur Sprache gebracht habe, wenn weiterhin auch wahrscheinlich befunden wird, dass dabei die Stellung des Täufers berührt worden sei, die Form jedoch, wie dies ^{35 36} geschieht,

VI ¹ Hierauf ging Jesus fort auf das andere Ufer des Galiläischen Sees von Tiberias; ² es folgte ihm aber ein grosser Haufe, weil sie die Zeichen sahen, die er an den Kranken tat. ³ Jesus aber stieg hinauf auf den Berg und setzte sich dort mit seinen Jüngern. ⁴ Das Passa

vielmehr als Ergänzung zu Mc 11 27–33 gehören, unserer Rede dagegen ursprünglich fremd sein soll, wenn endlich in jenen Verhandlungen, deren „geschichtliche Motive“ hier angeblich „überall hindurchblicken“, zwar auch die messianischen Weissagungen verhandelt, nur aber nicht, wie hier, unter den johann. Gesichtspunkt einer μαρτορία gebracht worden sein sollen: so heisst das alles zuletzt doch nur die historische Treue eines Porträts dadurch retten, dass man die Handgriffe nachweist, vermöge welcher es aus dem betreffenden Rahmen herausgelöst und, ohne dass letzterer Schaden litte, durch ein anderes, nämlich das wirklich echte, ersetzt werden könne. Die Möglichkeit der ganzen Manipulation beruht darin, dass die Rede ihre synopt. Parallelen allerdings teilweise in der Darstellung der letzten Tage in Jerusalem findet, wo auch die Erfolge des Täufers in ähnlicher Weise wie ³⁵ zur Sprache kommen, vgl. Mt 21 23–27, zumal mit dem Zusatze 28–32. Darum herrscht auch schon hier derselbe „Ton der Verurteilung“ (LDT I 476), wie in dem synopt. Abschiede von Jerusalem, und stellt ein Wort wie ²³ den Abschluss des Bewusstseins Jesu schon so vollkommen dar, wie die spätere Bemerkung 13 1–3. Vgl. LOISY (418 f.), der auch darauf hinweist, dass die Rede Jesu ebensowenig einen Abschluss findet wie die ganze Erzählung, hierin der Nikodemusgeschichte gleich. KR (I 620–623 II 11–13) sieht von seinem Standpunkt aus die Tendenz der Rede einmal in der Ersetzung der kirchlichen Eschatologie durch die Lehre vom ewigen Leben als gegenwärtiger Qualität (v. 19–29), sodann in der Ablehnung des kirchlichen Glaubens, der in einer verkehrten Würdigung des at. Schrifttums wurzelt, die wahre, auf persönlicher Erfahrung beruhende Gotteserkenntnis nicht vermittelt und mit seinen irdisch-menschlichen Rücksichten unempfänglich ist für die Worte des ewigen Lebens (30–47).

Die Speisung. 6 1–13. Von wo Jesus 1 *wegging* (ἀπῆλθεν nach Mc 6 32), erhellt erst aus 17 24 59 (LOISY 421), und es ist, als ob der Verf. einfach an 4 54 anknüpfte, während doch das zunächst Vorhergehende Jerusalem als Ausgangspunkt der Reise erscheinen lässt (B-CRUS. MR. FURRER, ZntW 1902 S. 261), was zur Annahme einer Lücke zwischen Kp. 5 u. 6 Veranlassung gegeben hat (EW). Der See Gennesar (s. zu Mt 4 13) heisst hier und 21 1, vielleicht im Gegensatze zu dem nördlicher gelegenen Merom, nach der von Antipas zu Ehren des Kaisers erbauten und benannten Stadt Tiberias. Unter diesem Namen kannten nämlich die Griechen den See (Pausanias V 7 3: λίμνην Τιβεριάδα ὀνομαζομένην), während er zur Zeit Jesu noch ganz neu war (SOHR II 4 217 f.), wenn er nicht gar erst nach seiner Zeit aufkam (FURRER, ZntW 1902 S. 261). Die Imperfeka 2 weisen auf die Volkshaufen (aus Mt 14 13 = Lc 9 11) hin, welche ihn zu begleiten pflegten, *weil sie die Zeichen* (vgl. Mt 14 14 = Lc 9 11) *sahen, die er bei oder an* (ἐπὶ) *den Kranken tat*. Unter dem *Berg 3*, *darauf Jesus Platz nahm* (aus Mt 15 29 καὶ ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος ἐκάθητο ἐκεῖ; die Zeugen sind geteilt zwischen ἐκαθέζετο ND Tischb und ἐκάθητο ABL Ws), ist die gaulanitische Hochebene zu verstehen, s. zu Mc 6 45. Das 4 erwähnte, aber in der alten Kirche vielfach übersehene, ja vielleicht gar nicht gelesene (vgl. Einl. in das NT 3 429; ZntW 1902 S. 59 f.), bald getilgte (VAN BEEBER und BELSER, zuletzt ThQ 1906 S. 1 ff. R. SCHÜTZ, ZntW 1907 S. 253; Gegeninstanzen bei ZN, Komm. 313 708–712), bald mit dem 2 13 genannten identifizierte (KLUG, Bibl. Ztschr. 1906 S. 152–163, wogegen DAUSCH

4. uyl. Fos. Bell. III 3₅ IV 2₂. Ant XVIII 2₃

264: J. M. Stallard, in Quart. J. Geol. Soc. London 5. Sept. 1891. (Quart. J. Geol. Soc. London XVI 3. 4) 1911.

aber, das Fest der Juden, war nahe. ⁵ Als nun Jesus die Augen aufhob und sah, dass ein grosser Haufe auf ihn zukommt, sagt er zu Philippus: woher sollen wir Brote kaufen, damit diese essen? Dies aber sagte er, um ihn zu versuchen; denn er wusste selber, was er zu tun vorhatte. ⁷ Philippus antwortet ihm: für zweihundert Denare Brote genügen nicht für sie, dass jeder ein wenig empfinde. ⁸ Sagt zu ihm einer von seinen Jüngern, Andreas, der Bruder des Simon Petrus: ⁹ es ist ein Knabe hier, der hat fünf Gerstenbrote und zwei Fische; aber was ist

ebenda S. 398—401) zweite Osterfest im johann. Aufriss des Lebens Jesu könnte die in Bewegung befindlichen Volksmassen erklären wollen (Ws), wofern nur dieser Umstand nicht soeben 2 anders motiviert worden wäre; auch sind Festkarawanen nicht ohne Speisevorräte reisend zu denken, und schliesslich finden wir v. 22—25 dieselben Volksmassen wieder in Kapernaum (B. BRK). Die Erzählung wird mit οὖν 5 wieder aufgenommen. Jetzt erst, da er Halt machte und *die Augen erhob*, wird er (nach Mc 6 34 = Mt 14 14) der grossen Menge gewahr (O. HTZM 221 f.), und es reift schnell in ihm der Gedanke, sie zu speisen. Mit diesem, demnach von vornherein gefassten, Entschlusse und der ihm entsprechenden Handlungsweise beginnt die Eigenart der johann. Darstellung; daher das ἀγοράσωμεν anders gestellt erscheint als Mc 6 37. In der Synopse fragen die Jünger ihn, woher für so viele genug Speise kommen solle Mc 6 36 8 4; hier dagegen Jesus sie, und zwar ¶ in versuchlicher Absicht in der Weise einer Glaubensprobe, um in dieser schwierigen Angelegenheit ihre, zunächst des *Philippus*, Gesinnung und Art kennen zu lernen. Der Umstand, dass er sich gerade an diesen Jünger wendet, wird in der Regel aus pädagogischen Rücksichten hergeleitet (MR, LDT). Ws sieht darin „augenzeugenschaftliche Erinnerung“. Ob die Erwägung, dass er aus der Nachbarschaft war (aus Bethsaida im Norden des Sees 1 44 12 21), ihn in den Vordergrund rückt, ist mindestens fraglich. Vielleicht war Philippus in der Gegend, in welcher Joh schrieb, eine bekannte Persönlichkeit. Sicher ist nur, dass der Apostel in der für das 4. Evglm so charakteristischen Weise „in die Falle geht“ (LOISY 425). Die *200 Denare* (etwa 120 Mark) 7 sind aus Mc 6 37 herübergenommen, werden also allerdings ungefähr den damaligen Kassenbestand (12 6) darstellen (LCK wogegen Ws, LOISY 426), nur dass ihn Mc für eben noch ausreichend, Joh steigernd für nicht einmal hinreichend hält, um auch jedem nur *weniges* zu geben (STR 501). Die Neueinführung des *Andreas* 8 zeigt, dass der Evglst 1 40 vergessen hat. Dieser also beantwortet die 5 gestellte Frage 9 mit Hinweis auf ein παιδάριον (LXX = יֶלֶד), was auch einen Sklaven bezeichnen könnte. Das ὅς nach παιδάριον ist constr. ad sensum. Wäre ἐν gegen *BDL beizubehalten, so stünde es nicht für τί (was bei Joh unzulässig, vgl. 11 49 19 34), sondern: eine einzige Person trägt etwas zum Verkaufe um, und zwar sind es nur *fünf Gerstenbrote* (solche ass die ärmere Klasse) und *zwei Fische* nach Mc 6 38 = Mt 14 17 = Lc 9 13. Ueber ὀψάριον s. zu 21 5. Wie die Gerstenbrote aus II Reg 4 42 sind, so entstammt der Geschichte des Elisa (s. zu Mc 8 1—10) auch die Reflexion ἀλλὰ ταῦτα κτλ., vgl. Mt 15 33. Sonach erscheint Jesus als derjenige, welcher aus scheinbar geringen Anfängen und mit verschwindend kleinen Mitteln das Grösste zu leisten vermag (SCHLT 162). Mit Uebergang des Umstandes, dass Jesus dem Knaben seinen Vorrat abgekauft hat — der Autor ist mit seinen Gedanken viel weniger bei seinen Erinnerungen als bei seinen Lesern und der

das auf so viele? ¹⁰ Jesus sagte: lasst die Menschen sich lagern. Es war aber viel Gras an dem Ort. Da lagerten sie sich, die Männer an Zahl ungefähr fünftausend. ¹¹ Da nahm Jesus die Brote und dankte und gab den Dasitzenden, ebenso auch von den Fischen, soviel sie beehrten. ¹² Als sie aber satt waren, spricht er zu seinen Jüngern: sammelt die übrigen Brocken, damit nichts umkomme. ¹³ Da sammelten sie und füllten zwölf Körbe mit Brocken von den fünf Gerstenbrotten, die beim Essen

Lektion, die er ihnen einprägen will (Loisy 427) — wird **10** nach Mc 6 39 40 44 Lc 9 14 weiter berichtet, wie *sich 5000 an Zahl* (τὸν ἀρ. Akkusativ der Quantitätsbestimmung) förmlich zur Speisung *niederlegten*. Wäre ἀνδρες zu betonen, so würde anzunehmen sein, dass sie ihren Weibern und Kindern von der empfangenen Speise mitteilten. Dass **11** Jesus τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταὶ dem Volke ausgeteilt haben (syr sin D rec.), ist Zusatz aus Mt 14 19. Vielmehr teilt nach hausväterlichem Dankgebet Jesus selbst *die Brote* als das Notwendige unter alle aus, *von den Fischen* aber *so viel als sie beehrten*. Das Wort περισσεύειν **12** wird Lc 12 15 richtiger gebraucht = Ueberfluss haben. Die Schlussbemerkung **13** spricht nicht mehr wie Mc 6 43 von Fischen, weil nur das Brot im Folgenden symbolische Bedeutung gewinnt (LDT).

Zum Schlusse wäre nach Analogie von 4 54 21 14 etwa zu sagen gewesen τοῦτο ἦδη τρίτον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Aber die Zählung unterbleibt, weil nach dem ἐν ἔργον **7 21** = 5 1-10 eine genauere Andeutung darüber, inwiefern es das dritte ist, nötig gewesen wäre und weil dieses dritte auch darum, dass es nicht in Kana verrichtet wird, nicht mehr ganz in dieselbe Kategorie gehört, wie 2 1-11 4 46-54. Die Symmetrie, welche auch zu Anfang dieses dritten Zyklus ein galiläisches Wunder verlangt, ist so bestimmend für den Evglsten, dass er Jesu Rückkehr aus Jerusalem gar nicht mehr ausdrücklich berichtet. Vielmehr versetzt uns seine Erzählung ihrem Inhalte nach plötzlich und unvermittelt nach Galiläa (LDT I 480 491), ihrer Form nach in den synopt. Erzählungston (Schw 81), wie denn auch die Anlehnung an die vorhandenen Stoffe Mc 6 31-44 8 1-9 = Mt 14 13-21 15 32-39 = Lc 9 10-17 (und zwar vorzugsweise an Mc, ZN II 519) hier klar zu Tage liegt (O. HTZM 24). Nur im synopt. Bericht hat der Vorgang einen verständlichen Anlass (J. RÉVILLE 172 f.), sofern der über dem Lehren und Zuhören hereingebrochene Abend zuerst die Jünger an das Bedürfnis der Menge denken lässt. Dagegen handelt es sich in der johann. Erneuerung um Versinnbildlichung einer Gnadengabe Christi, zu welcher die Initiative von ihm selbst ausgehen muss, wogegen die Jünger nur ihrer unzureichenden Mittel, ihrer Ohnmacht und Schwäche bewusst werden (O. HTZM 45). Dass Joh. um diesen dritten galiläischen Aufenthalt auszufüllen, aus der grossen Menge von zu Gebote stehendem synopt. Stoffe gerade das Speisungswunder erlas, kann nämlich seine Erklärung nur in der darauf folgenden Rede vom Brote des Lebens finden, die wieder ihrerseits nur unter Voraussetzung des Speisungswunders motiviert und verständlich erscheint (HGSTB). Irgendwie ist das Wunder zugleich Sinnbildhandlung (LDT I 484 f. B. BRK 121). Wie aber die Rede schliesslich ausmündet in eine Erklärung über den Sinn des Herrenmahles, so verleugnet auch schon die synopt. Darstellung eine solche Beziehung keineswegs. Daher denn auch die an sich unmotivierte Zeitangabe 4, wenn überhaupt zum ursprünglichen Text gehörig, schwerlich bloss eine chronologische Notiz (B. BRK), sondern wahrscheinlich zugleich eine Andeutung des Geheimnisses der Situation enthalten wird, der zufolge Jesus zur Passazeit vom antitypischen Passa, seinem in den Tod gegebenen und der Welt zum Genuss angebotenen Fleisch und Blut

10. Hamilton

1. Henry 498

- 12. Henry 498

~~G. T. 113~~

übrig geblieben waren. ¹⁴ Als die Menschen nun sahen, was für ein Zeichen er getan, sagten sie: dieser ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommt. ¹⁵ Als Jesus nun erkannte, dass sie drauf und dran seien, zu kommen und ihn zu entführen, um ihn zum König zu machen, da zog er sich wieder auf den Berg zurück, er allein. ¹⁶ Als es aber Abend wurde, da stiegen seine Jünger an den See hinab ¹⁷ und bestiegen ein Fahrzeug und fuhren über den See nach Kapernaum. Und es war bereits finster geworden, und Jesus war noch nicht zu ihnen gekommen, ¹⁸ und

redet (HGSTB, LDT, KL, SCHZ, die kritische Schule samt LOISY 424); der Uebergang von da zum Abendmahl liegt nahe genug (THM 487), zumal auch unter Berücksichtigung der analogen Weinspende (S. 75) und des solennen, ²³ wiederaufgenommenen εὐχαριστεῖν statt des, bei den Snptktn promiscue damit gebrauchten, εὐλογεῖν. Jedenfalls kann sich erst vom Inhalte der Rede aus Sichereres über Sinn und Meinung der Wundererzählung ergeben.

Das Seewunder. 6 14—21. Mit Hinweis teils auf Dtn 18 15, teils auf Ps 118 26 scheint **14** der Messias gekennzeichnet; anders 1 21 (vgl. BALDENSPERGER, Selbstbewusstsein Jesu ² S. 138 f. P. VOLZ, Jüdische Eschatologie v. Daniel bis Akiba 1903 S. 196). Jedenfalls merkt Jesus **15**, dass die Volksmenge sich seiner bemächtigen, ihn fortführen (ἀρπάζειν) und zum König, d. h. doch wohl Messias, erheben will. Um der drohenden Eventualität auszuweichen — ein Zug, welcher auf 18 36 f. vorbereitet (WREDE, Messiasgeheimnis 252 f.) —, nach Mc 6 46 = Mt 14 23 um zu beten, zieht er sich in die Einsamkeit εἰς τὸ ὄρος zurück, und zwar πάλιν mit Bezug auf 3. Nun war er freilich mittlerweile gar nicht herabgestiegen gewesen. Ein weiterer Berg aber ist auf dem ganz flachen Plateau des Ostufers nicht vorhanden. Folglich ist die Speisung, wie bei den Snptktn, als auf dem grasigen Uferried geschehen vorgestellt, in der Darstellung aber irgend etwas vergessen worden (O. HTZM 111 155 221). Denn nichts berechtigt uns zu der Uebersetzung: er zog sich weiter ins Gebirge zurück, wobei das πάλιν der Anschauung entstammen soll, dass schon das 3 erzählte Besteigen des Berges ein Entweichen bezweckt habe (Ws; ähnlich FÜRER, ZntW 1902 S. 262: stieg zu einer höheren Terrasse hinauf). Statt ἀνεχώρησεν haben **8** Cod. it vg sogar φεύγει. Auch bei den Snptktn weicht Jesus mehrfach zurück, wo ihm verkehrte Erwartungen der Menge überraschend und aufdringlich begegnen; s. zu Mc 1 35. Der *Abend 16* fällt mitten hinein zwischen die „Abende“ Mt 14 15 (Stunde der Speisung) und Mt 14 23 = Mc 6 47 (Stunde des Alleinseins auf dem Berge), rückt aber doch näher an letztere Zeit heran, also Spätabend; s. zu Mc 6 47 = Mt 14 23. Wenn jetzt die Jünger herabsteigen, so stimmt das wieder mehr zu 3, als zu 15, wo Jesus αὐτὸς μόνος auf dem Berge ist. Die Darstellung ist unklar und kommt anf keinen Fall aus erster Hand (LOISY 432). Wäre **17** gegen **8** BL TISCHD, TREG, W-H der Artikel vor πλοῖον zu lesen, so würde das Schiff dadurch als dasselbe bezeichnet, darin sie herübergefahren waren, wie in der Originalstelle Mc 6 45 = Mt 14 22. Das ἤρχοντο bedeutet die unvollendete Handlung, wie 4 30. Nur **8** D TISCHD, ZN (Komm. 323 19) lesen κατέλαβεν δὲ αὐτοὺς ἡ σκοτία statt καὶ σκοτία ἥδη ἐγγεγόνει. Letzterem Plusquamperfekt entspricht sofort ἐληλύθει: daraus und aus οὐπὼ erhellt, dass die Jünger ihn vor der Abfahrt bis zum Einbruch der Dunkelheit erwartet hatten (Ws). Dagegen hat er ihnen Mc 6 45 geboten, voranzufahren, und zwar nach Bethsaida (?), nicht nach Kapernaum. Der weiteren Schilderung der Fahrt **18** entspricht Mc 6 48 = Mt 14 24. Statt

der See war, da ein starker Wind wehte, aufgeregt. ¹⁹ Als sie nun etwa fünfundzwanzig oder dreissig Stadien gefahren waren, sehen sie Jesus auf dem See wandeln und dem Fahrzeug nahe kommen, und sie fürchteten sich. ²⁰ Der aber sagt zu ihnen: ich bin es, fürchtet euch nicht! ²¹ Nun wollten sie ihn in das Fahrzeug nehmen, und alsbald war das Fahrzeug

der Mitte des Sees Mc 6 47 = Mt 14 24 gibt **19** die Entfernung auf 25–30 *Stadien*, also (40 Stadien = eine geographische Meile) $4\frac{1}{2}$ bis $5\frac{1}{2}$ Kilometer an. Derartige Details erklären sich aus dem „schriftstellerischen Vergnügen an genaueren Bestimmungen“ und „haben keinen höheren Wert als etwa die Notiz bei Jos. Ant. IV (VI 4) 112, Bileam sei von Balak auf einen Berg geführt worden, der vom Lager der Israeliten 60 Stadien entfernt war“ (JÜLICHER 380). Die Jünger *sehen* ihn *wandeln* ἐπὶ τῆς θαλάσσης, was zwar, so gut wie ²¹ ἐπὶ τῆς γῆς = am Lande, nach 21 1 auch heissen könnte „am See“ (dann hätten sie sich des Sturmes wegen an der Küste gehalten, Jesus aber wäre vom Lande her genakt), aber im synopt. Zusammenhang nur bedeuten kann *auf dem See*; auch die, nur so erklärliche, Furcht ist nach Mc 6 49 = Mt 14 26 zu verstehen. Es ist also nach Mc 6 48 vorausgesetzt, dass Jesus vom Berge aus den Sturm und die Ratlosigkeit der Seinigen bemerkt hat. Ebenso entspricht zwar **20** das ἐγώ εἰμι dem Wort Mc 6 50, aber s. zu 8 24. Ganz abweichend von Mc 6 51 53 schliesst die Erzählung **21** damit, dass die Jünger gar nicht dazu kommen, ihn in ihr Schiff aufzunehmen (ῥῆσον), weil solches sich schon am Lande befand im Momente, da die Aufnahme bevorstand. Solches wäre zwar, wenn sie 25–30 Stadien gerudert hätten, für den Fall, dass sie den See nicht gerade seiner ganzen Breite nach durchschnitten, geographisch begreiflich. In Wahrheit aber wird vorausgesetzt, dass sie den See von Südosten nach Nordwesten durchschnitten; s. zu v. 23 24. Dann konnten sie mit der angegebenen Entfernung gerade die Mitte des Sees Mc 6 47 erreicht haben; ist Mt 14 24 σταδίους πολλούς zu lesen, so hat Joh ihre Zahl berechnet. Jedenfalls erscheint es ganz richtig als ein Wunder im Stile von Ps 107 30 (HGSTB), wenn Jesus das Schiff, in das er gestiegen, auch sofort an das Land versetzt, das er erreichen will. Vgl. die eigenartige Konstruktion der geographischen Situation von FURREER, ZntW 1902 S. 261–263.

Die Aufnahme dieser Erzählung ist teils durch das vom Gesetz der Symmetrie auferlegte Bedürfnis nach einem zweiten Titelbilde für den dritten Redenzyklus (Loisy 437), teils durch den Umstand bedingt, dass der Evglst nicht lange zu suchen brauchte, vielmehr in der, auf die synopt. Speisungsgeschichte unmittelbar folgenden, ohnedies aus sachlichen Gründen (der Rückkehr musste doch gedacht werden) kaum zu ungehenden Perikope Mc 6 45–52 = Mt 14 22–33 fand, was er brauchte. Weit entfernt nämlich davon, dass der Evglst im Widerspruch mit seiner sonstigen Manier das Wunder auf seinen natürlichen Bestand zurückführen, die Jünger, ohne dass sie es wussten, das Ufer erreichen und ihren, einstweilen dort schon zu Fuss angekommenen, Meister zu ihrer Ueberraschung antreffen lassen würde (moderne Apologetik), liegt die Pointe der Sache gerade darin, dass für seine Menschlichkeit kein Gesetz der Schwere, für seine Leiblichkeit keine örtliche Schranke gilt. Mit ihr musste es vielmehr eine ganz besondere Bewandnis haben, wenn sie, wie in der folgenden Rede gezeigt wird, als Brot des Lebens genossen (SCHZ 267), ja wenn sein Fleisch und Blut Gegenstand eines Assimilationsprozesses werden sollten. Dieser Christus ist als Träger des Pneuma souveräner Herr über die Elemente (Loisy 436). Der Eindruck von der Freiheit und Geistigkeit des inkarnierten

Sept 1794

Pr. 125

am Land, wo sie hinfuhren. ²² Am folgenden Tage erwog die Menge, die jenseits des Sees stand, dass ein anderes Fahrzeug nicht dort gewesen ausser einem, und dass Jesus nicht mit seinen Jüngern zusammen in das Fahrzeug gestiegen war, sondern seine Jünger allein abgefahren waren. ²³ Andere Fahrzeuge kamen aus Tiberias nahe an den Ort, wo sie das Brot gegessen, nachdem der Herr gedankt hatte. ²⁴ Als nun die Menge sah, dass Jesus nicht dort sei, so wenig als seine Jünger, da bestiegen sie

Logos, von seiner Unabhängigkeit gegenüber den Beschränkungen der materiellen Leiblichkeit (VKM 244 311 379) soll über den Anstoss, welchen v. 60 die Juden an dem *σκληρὸς λόγος* nehmen werden, von vornherein hinwegheben (LDT I 487 490 520, GRILL I 12 f.); s. zu v. 60—63. Insofern ist es ein symbolisches Wunder, welches die Jünger, die ihn jetzt über das Meer zur Heimat zurückkehren sehen, auf noch Wunderbareres vorbereitet, das sie erfahren werden, wenn sie v. 62 den Menschensohn werden dorthin auffahren gesehen haben, wo er zuvor war (HÖNIG 1884 S. 95 f.).

Die Zeichenforderung. 6 22—31. Ueberleitend auf die, das Wunder erklärende, in Kapernaum gehaltene Rede wird zunächst 22—25 das Publikum derselben in den Zeugen des am anderen Seeufer gewirkten Wunders nachgewiesen. Dass aber die folgenden Verse sich nur mit den Enragiertesten beschäftigten, die ihre Absichten auf Jesus hartnäckig festhielten, während die grosse Masse sich verlaufen habe (Ws, SCHNZ), ist durch nichts angedeutet (LOISY 438). Vielmehr stand 22 der mit den 5000 Männer 10 identische *ὄχλος* harrend *jenseits des Sees* im Glauben, Jesus müsse noch da sein. Zu lesen ist *εἶδον* AB gegen *ἰδὼν* Δ rec. (s. ZN, Komm. 325 22) und *εἶδεν* κ D, welche Codices den Satzkomplex 22—24 überhaupt anders konstruieren. Das *ἰδεῖν* selbst aber steht wie z. B. Lc 8 47 im weiteren Sinne sowohl für das mit Augen wirklich Wahrgenommene, als für die aus den beobachteten Tatsachen gezogenen Schlüsse; daher Wzs, NT: *die Menge erwog*. Da der Artikel vor *πλοῖον* auf das *ἐν πλοιάριον* zurückweist, ist *ἦν*, wenigstens sofern es durch *εἰ μὴ ἔν* näher bestimmt wird, plusquamperfektisch (BLASS, Gramm. § 57 6) von dem Schiffe zu verstehen, darin 17—21 die Jünger gestern ohne Jesus zurückfuhren. Zu Schiff ist also Jesus nicht hinübergekommen; zu Lande aber, in der stürmischen Nacht (SCHW 93 f.), auch nicht, weil das Volk ihn schon in Kapernaum vorfindet, nachdem es gleich anderen Morgens herübergekommen war. Um solchen Transport möglich erscheinen zu lassen, werden 23 (was nur bei der LA *ἰδὼν* zu parenthesieren wäre) *ἄλλα πλοῖα* (möglich wäre aber auch die Akzentuation *ἀλλὰ πλ.*, vgl. O. HTZM 128, W-H, ZN) aus Tiberias, schriftstellerisch freilich eher aus der Geschichte des anderen synopt. Seewunders Mc 4 36 (THM 496), herbeigeht, obgleich, um den *ὄχλος* hinüberzuschaffen, eigentlich eine Flotte nötig gewesen wäre. Da die *Schiffe* nicht aus Kapernaum 17, sondern *aus Tiberias* kamen und auch nur *nahe bei dem*, dieser Stadt ungefähr gegenüber liegend vorzustellenden, *Orte* der Speisung landeten, ist ihr Erscheinen nicht als durch die Jünger veranlasst, sondern als ein zufälliges gedacht. Das *ἐγγὺς τοῦ τόπου* will nur die passende Gelegenheit aufweisen, die sich der Volksmenge bot, sich selbst auch einzuschiffen und nach Kapernaum herüber zu kommen (Ws), wohin ja 17 die Jünger gesteuert waren, wo daher über kurz oder lang auch Jesus, der auf die Dauer nicht von ihnen getrennt bleiben konnte, anzutreffen sein musste. Darum ist es ganz in der Ordnung und beweist noch keineswegs, dass sie ihn selbstverständlich als zu Fuss herübergekommen denken mussten, wenn sie, weil 24 der Meister ebensowenig mehr am Orte zu finden war, wie seine

die Fahrzeuge und kamen auf der Suche nach Jesus nach Kapernaum. ²⁵ Und als sie ihn jenseits des Sees fanden, sagten sie zu ihm: Rabbi, wann bist du hierher gekommen? ²⁶ Jesus antwortete ihnen und sagte: wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid. ²⁷ Erarbeitet nicht die vergängliche Speise, sondern die Speise, welche bleibt zu ewigem Leben, die der Sohn des Menschen euch gibt; denn diesen hat der Vater versiegelt, Gott. ²⁸ Da sagten sie zu ihm: was sollen wir tun, um die Werke Gottes zu Stande zu bringen?

Jünger (LDT), hinüberfahren, in Kapernaum Nachfrage nach ihm halten und, *nachdem sie* **25** ihn wirklich *angetroffen*, sich erkundigen nach dem Wann (auf dem *πότε* nicht auf dem *ὅδε*, wie KR II 31—33 will, liegt der Ton) seiner Ankunft, das ihnen unerklärlich ist und folglich die Frage nach dem Wie in sich schliesst (LDT, LOISY 439).

Sie sind also bereits mit der Ahnung eines ungewöhnlichen Vorganges über den See gefahren: insofern dient das ganze hebräischartige Satzgefüge (vgl. darüber LDT I 36 491 f.) allerdings dazu, den Weg Jesu vom Volke kontrolliert werden zu lassen, während es eine unnötige Umständlichkeit und Weitschweifigkeit dokumentieren würde, falls lediglich das Herüberkommen des Volkes motiviert werden sollte. Als einfache Wiederaufnahme von ²² erscheint ²⁴ übrigens nur, wenn dort ein Partizipialsatz stehen würde (rec.). In Wahrheit blickt ²⁴, nachdem ²³ ein neues Moment aufgenommen war, auf ²² zurück, wo das „weder Jesus, noch seine Jünger“ vorbereitet war. Aber dort handelte es sich um die Umstände, unter welchen eine Entfernung Jesu zu Schiffe undenkbar erschien, hier um die dennoch gewonnene Gewissheit, dass er nicht mehr da sei (DW).

Jesus lässt sich **26** auf ihre Frage nach einem etwaigen Wunder nicht ein, sondern hält ihnen sofort das ungeistliche Motiv ihres Suchens vor: *σημεῖα*, seien es nun die beiden soeben oder die v. 2 allgemein berichteten, sind für sie überhaupt kein Motiv; auch ihre letzte Erfahrung ist nur, sofern sie eine Brotspende in sich schloss, von Belang gewesen (STR 504). Gehen sie **27** doch einmal der Nahrung (*βρώσις* metonymisch für *βρώμα* wie 4 32) nach, so sei es wenigstens die rechte. In Verbindung mit diesem Objekte nimmt *ἐργάζεσθαι* vorübergehend die übliche Nebenbedeutung des Erwerbes durch Handel, Arbeit, Geschäfte, des „erarbeiten“ an und dient solchergestalt zum künstlichen Fortspinnen der Rede ²⁸ ²⁹. Das *μένουσιν* steht zwar zunächst im Gegensatz zu *ἀπολλυμένην* (eine Speise von nicht vorübergehender, vergänglicher, sondern fortwirkender Kraft), ist aber gleichwohl mit *εἰς ζωὴν αἰώνιον* zu verbinden; s. zu 4 14. Ist das Resultat auf der einen Seite durch eigene Tätigkeit bedingt, so erscheint es andererseits doch auch wieder als Gabe dessen, welchen *der Vater*, also *Gott* selbst (nachdrucksvoll am Ende), *versiegelt*, d. h. wie 3 33 beglaubigt, den Menschen als Spender der „bleibenden Speise“, durch das Speisungswunder, das er den Sohn verrichten liess, kenntlich gemacht hat (WS, LOISY 439). *Des Menschen Sohn* heisst er, weil es Sache des Messias (s. zu 1 51), des himmlischen Menschen (s. zu 3 13), ist, den Menschen himmlische Speise zu geben, ja sogar (6 53) selbst solche zu werden (HRK, ZThK II 200). Wie er der Samariterin lebendiges Wasser geben will, so bietet er hier eine gleichwertige Speise an (SCHULTZEN, Das Abendmahl im NT 1895 S. 78 82). Nunmehr begreifen **28** die Leute, dass es sich um eine sittliche Forderung, um das Zustandekommen von Werken

Wilton 250

GA

— Sw. 1187

²⁹ Jesus antwortete und sagte zu ihnen: dies ist das Werk Gottes, dass ihr an den glaubt, welchen er gesandt hat. ³⁰ Da sagten sie zu ihm: was tust du denn für ein Zeichen, damit wir sehen und dir glauben, was schaffst du? ³¹ Unsere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen, wie geschrieben steht: Brot aus dem Himmel gab er ihnen zu

handelt, die von Gott gewollt sind (ἔργα τοῦ θεοῦ, CR 429). Welches aber sind diese? Daher τὰ ἔργα, wie Apk 2 26; die Frage parallel mit der Frage nach der πρώτη ἐντολή Mc 12 28. Die übrigens gut griechische Verbindung ἐργάζεσθαι ἔργα steht wie 3 21. Diese ἔργα ἐν θεῷ εἰργασμένα sind aber nicht die vielen Werke des Gesetzes, daran zu denken das im verdienstlichen Sinne aufgefasste ἐργάζεσθαι Veranlassung bieten konnte, sondern sie fassen sich **29** (über ὅνα s. zu 4 34) alle zusammen in dem Einen ἔργον des Glaubens (also auch hier der Gen. wie 28 zu nehmen, nicht als gen. autoris): das religiöse Lebensverhältnis tritt, als sittliche Leistung gefasst, an Stelle des Hauptgebotes: paulinisch in der Sache, nicht in der Form; vgl. O. HTZM S. 65 f., J. RÉVILLE 174: Quel dommage que s. Paul n'ait pas eu connaissance de ces paroles, quand les apôtres de Jérusalem lui battaient froid ou même l'excommuniaient au nom de la fidélité à leur Maître, pour avoir dit exactement la même chose! Begreifend, dass er unter ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος sich selbst meine, antworten **30** die Juden spitzig: der du uns zu wirken befehlst, was wirkst denn du deinerseits? Sie beanspruchen ein σημεῖον (s. zu Mc 8 11), welches seine Ansprüche begründen, ihn legitimieren solle. In dieser Richtung machen sie ihm **31** einen Vorschlag durch Erinnerung an Ex 16 4 Ps 78 24 25 105 40. Den Vätern hat sich Moses durch die Mannaspende legitimiert. Nach der rabbinischen Theologie wird der Messias dasselbe Wunder wiederholen; Midrasch Kohelet f. 86 4: redemptor prior descendere fecit pro iis Manna, sic et redemptor posterior descendere faciet Manna, vgl. Apk. Bar. 29 8 (s. BALDENSPERGER, Selbstbewusstsein Jesu² S. 140), wie auch der philonische Logos seinen Typus im Manna hat (S. 55). Zum letztgenannten Punkt vgl. AALL II 105–109, SPITTA I 275 f. 309, PFL II 361, J. RÉVILLE 175.

Wenn schon der innige Konnex zwischen dem ersten und dem zweiten Wunder dieses Zyklus (S. 119 f.) eine genaue Durchführung des symmetrischen Gesetzes, welches eigentlich Verlegung der Szene nach Judäa verlangt hätte, vereitelt hat, so wird letztere Massregel vollends zur Unmöglichkeit dadurch, dass die Rede vom Lebensbrot notwendig dem soeben gespeisten Publikum gelten muss. In der Tat geht aus 22–24, noch mehr aus 26 31 mit Evidenz hervor, dass die heute diesseits Redenden die gestern jenseits Gespeisten sind. Zugleich folgt aus 27, dass die leibliche Speisung 11 als σημεῖον für Jesu Befähigung, τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον zu reichen, gewertet sein will (Ws), ja es wird auf die Tatsächlichkeit insofern sogar Verzicht geleistet, als die Juden zuletzt (31 34) gerade dasselbe erst als zu leistende Beglaubigung für Jesu Lehrautorität begehren, was ihnen tags zuvor als Gipfel alles Wunderbaren schon zuteil geworden sein müsste (SCHKL 4 127). Das Wunder der Speisung wird geradezu ignoriert (WDT 71), eine Tatsache, zu deren Erklärung LOISY (442 f.) auf die Kontroversen zwischen Juden und Christen zur Zeit des Evglsten verweisen möchte: Jesus — so sagen seine Gläubigen — tat alles, um Anerkennung zu erringen. Aber kein Zeichen schlug an; stets forderten die Juden grössere Beweise, weil der Herr nicht tat, was sie von ihm verlangten, sich nicht zum König ausrufen liess. Da es nun die Zeugen des Wunders sind, welchen der Vorwurf 26 gilt, so ergibt sich für die drei galiläischen Aufenthalte Jesu im 4. Evglm ein Gesetz der Steigerung, infolgedessen zuerst überhaupt nur die Jünger

essen. ³² Da sagte Jesus zu ihnen: wahrlich, wahrlich, ich sage euch: nicht Moses hat euch das Brot aus dem Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das echte Brot aus dem Himmel. ³³ Denn Gottes Brot ist das, welches aus dem Himmel herabkommt und der Welt Leben gibt. ³⁴ Da sagten sie zu ihm: Herr, gib uns allenthalben dieses Brot. ³⁵ Da sagte Jesus zu ihnen: ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird nimmermehr hungern, und wer an mich glaubt, wird nimmermehr

gläubig werden (2 11), das zweite Mal die Galiläer selbst nur Wunderglauben (4 45 48), zuletzt aber nicht einmal diesen mehr leisten, sondern nur noch Sinn für den, mit dem Wunder verbundenen, materiellen Genuss an den Tag legen (6 26), ja sich ganz von Jesus lossagen, so dass als Anhängerschaft zuletzt nur wieder die zwölf Jünger übrig bleiben (v. 66—71).

Die Rede vom Brote des Lebens. 6 32—59. Die Juden **32** täuschen sich, wenn sie meinen, Moses habe ihnen das richtige *Brot aus dem Himmel* (ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ist schon v. 31 als ein Begriff zu nehmen) gegeben. Denn nach dem eigenen Zeugnisse des Moses (derselbe Gesichtspunkt wie 5 45—47) hat nicht er, sondern Gott selbst das Manna gespendet Ex 16 15 (Ew). Daran wird aber nur erinnert, um jener Mannaspending, darin die jüd. Theologie das absolute Wunder, das non plus ultra auch für den Messias erblickte, jede selbständige Bedeutung zu entziehen und dem untergeordneten Grade von Wirklichkeit, der nur typischen Bedeutung, welche ihr zukommt (O. HTZM 223), *das* eigentliche und wahrhaftige, *echte Himmelsbrot* (s. S. 55 f. über ἀληθινός) gegenüberzustellen, welches *mein Vater euch gibt*: in der Gegenwart (ἰδῶσιν), nicht in der Vergangenheit (οὐ δέδωκεν) liegt also der Höhepunkt der Wundertat, sofern der im Lebenswerk Christi gegenwärtige Gott beständig im Begriffe ist, die wesenhafte Nahrung der Geister (ὁ ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἀληθινός, vgl. dazu Ws) hervorzubringen. Diese letztere Eigenschaft des betreffenden Brotes empfängt **33** ihre Begründung durch Hinweis auf zwei Momente, die sein Wesen konstituieren. Erstlich kommt es, was beim Manna nur vorbildlich der Fall ist, wirklich *aus dem Himmel* und zweitens vermittelt es, was beim Manna gar nicht der Fall war (49), wirkliches *Leben*, und zwar nicht nur dem Volk Israel, sondern der, ohne es im geistigen Hunger vergehenden, *Welt*. Somit sind die Partizipien durch ὁ ἄρτος zu ergänzen und als Subjekte aufzufassen, ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ (das Gott angehörige Brot, Gottesbrot) aber als Prädikat (Ws). Zwar steht **34** πάντοτε nachdrücklich an der Spitze; daraus folgt aber kein Gegensatz zu gestern, als ob die Juden das gestrige Wunderbrot für das wahre Brot vom Himmel gehalten hätten, sondern es liegt genau dieselbe „schriftstellerische Wendung“ (Ws) vor wie 4 15 33. Besitzt Jesus ein solches Zauberbrot, so möge er, anstatt viel davon zu reden, es nur sofort mitteilen; es soll ihnen allezeit willkommen sein: das Zerrbild der Bitte Mt 6 11 (O. HTZM 224). Dem Begriffe des ἄρτος ἐπιούσιος (s. zu Mt 6 11 = Lc 11 3) entspricht in der Tat auf höherer Stufe das zum Leben gehörige Brot (ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, vgl. Ws), welches Jesus jetzt nicht mehr bloss anbietet, sondern **35** selbst zu sein erklärt, sofern jedweder, der mit ihm in Gemeinschaft tritt, darin alle Bedürfnisse wahrhafter Sättigung auf dauernde Weise befriedigt findet. Da sich dieses Bedürfnis innerhalb der sinnlichen Sphäre in Hunger und Durst zerlegt, wird der Inhalt von 4 10—14 mit in das Bild hereingezogen, der Begriff vollkommener Befriedigung also in der Weise des parallelismus membrorum, insonderheit nach dem Vorbild von JSir 24 21 (s. oben zu 4 14) Jes 49 10

Dear Sir,
I have the honor to acknowledge
the receipt of your letter of the 11th inst.

and in reply to inform you that
the same has been forwarded to the
proper authorities for their consideration.

I am, Sir, very respectfully,
Your obedient servant,
J. H. [Signature]

From J. H. [Signature] Date [illegible] 1875 //

I have the honor to acknowledge
the receipt of your letter of the 11th inst.
and in reply to inform you that
the same has been forwarded to the
proper authorities for their consideration.
I am, Sir, very respectfully,
Your obedient servant,
J. H. [Signature]

16

dürsten. ³⁶ Aber ich habe euch gesagt: gesehen habt ihr mich, und glaubt doch nicht. ³⁷ Alles, was mir der Vater gibt, wird zu mir kommen und wer zu mir kommt, den werde ich nimmermehr hinaustreiben. ³⁸ Denn ich bin vom Himmel herabgekommen, nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat. ³⁹ Dieses ist der Wille dessen, der mich gesandt hat, dass ich nichts von dem, was er mir gegeben hat, verliere, sondern es am jüngsten Tage auf-erwecken solle. ⁴⁰ Denn dieses ist der Wille meines Vaters, dass jeder,

= Apk 7 16 (vgl. Mt 5 6 = Lc 6 21) zwiefach ausgedrückt, damit aber das Doppelgeleise eröffnet, auf welchem die Rede auf ihrem Höhepunkt 53—56 sich aus inneren Gründen notwendig bewegen muss. Eben deswegen löst sich auch der einfache Begriff des λαμβάνειν αὐτόν in ἔρχεσθαι πρὸς (5 40) und πιστεύειν εἰς αὐτόν auf, wobei die Parallele des „Kommens“ bezeichnend für das Moment der Selbsttätigkeit ist, welches im johann. Begriff des πιστεύειν vorherrscht (Ldt). Mit der Erklärung Jesu, er selbst sei das zu erwartende Himmelsbrot, hört jede Möglichkeit fernerer Verständigung mit den Juden auf. Dies die Voraussetzung von 36, wo εἶπον ὑμῖν auf 26, nach Umständen sogar auf 5 37—40 zurückgeht. Einerseits *habt ihr mich* (μὲ fehlt nur 8, A ersetzt es durch μοι bei πιστ.) *gesehen*, nämlich in der Offenbarung der Wunderherrlichkeit 11 19 22 24, andererseits, d. h. trotz der solchergestalt gegebenen Ermöglichung des Glaubens, *glaubt ihr doch nicht*: neues Anklingen des tragischen Grundtons. Jede Gabe erinnert an die jüd. Unempfänglichkeit. Das καὶ . . . καὶ verbindet also wie 15 24 Gegensätze, um den Kontrast desto fühlbarer zu machen. Aber dieser Unglaube der Juden empfängt seine Erklärung 37—46 aus einer genetischen Darstellung dessen, was ἔρχεσθαι πρὸς τὸν υἱόν 35 heisst. Dasselbe beruht nämlich (vgl. v. 65) auf einem, dem sinnlichen Zug, welcher die Juden leitet (26), direkt entgegengesetzten, göttlichen Zug (O. Htzm 224 f.). Gott ist es, der 37 diejenigen, die zum Sohne kommen, ihm zum Eigentum schenkt: objektive Kehrseite zu 5 40. Was ihm aber der Vater gegeben hat, das kann und will der Sohn nicht aus der Gemeinschaft seiner Jünger ausschliessen: ἐκβάλλειν wie 9 34. „Das Neutrum (πᾶν, wie 3 6) stellt die empfänglichen Personen unter den abstrakten Gesichtspunkt des ihm geschenkten Erfolges (3 27), den Gott ihm gibt (ὁ δίδωσίν μοι)“ Ws. Der Grund für das Verhalten Jesu liegt 38 darin, dass sein Absehen ganz darin aufgeht, nicht seinen, sondern seines Vaters Willen zu tun 5 30 Mc 14 36. Daher entspricht καταβέβηκα zwar dem Bilde des dem Himmel entstammten Brotes, ist aber gleichwohl streng buchstäblich zu nehmen, s. zu 3 13. Dabei steht die Präposition ἀπὸ (8BL) einzig und auffallend für das gewöhnliche ἐκ (AD rec. und fast alle patristischen Zitate). Des Vaters Wille aber 39 zielt auf Rettung. Der wie 1 12 15 2 17 2 vorangestellte nom. absol. (πᾶν κτλ.) wird durch ἐξ αὐτοῦ scil. τὸ der Konstruktion eingegliedert. Da, wo der Vater das Werk lässt, führt es der Sohn weiter. Des Vaters Letztes war, dass er dem Sohne Gläubige schenkt; des Sohnes Erstes ist, dass er dieselben nicht verloren gehen, dem Tode verfallen lässt (ἀπολ. wie 17 12 18 9, nicht „verderben“ wie 10 10), sondern aufnimmt; sein Letztes aber ist, dass er sie, nachdem er sein Werk an ihnen durch alle Stufen fortgeführt, auferweckt: reelle Auferstehung wie 40 44 54 5 28 29 11 24 12 48. Ist aber bis jetzt der Wille des Vaters nur in bezug auf das Werk des Sohnes objektiv zum Ausdruck gekommen, so zeigt die Erläuterung und Begründung 40 (τοῦτο πρädikativ), wie auch die subjektive Bedingung, unter welcher die

- 2

der den Sohn sieht und an ihn glaubt, ewiges Leben habe, und ich ihn am jüngsten Tage auferwecke. ⁴¹ Da murrten die Juden darüber, dass er gesagt hatte: ich bin das Brot, das aus dem Himmel herabgekommen ist. ⁴² Und sie sagten: ist dieser da nicht Jesus, der Sohn des Joseph, dessen Vater und Mutter wir kennen? wie kann er jetzt sagen: ich bin aus dem Himmel herabgekommen? ⁴³ Jesus antwortete und sagte zu ihnen: murret nicht unter einander. ⁴⁴ Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn nicht der Vater, der mich gesandt hat, zieht; und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken. ⁴⁵ In den Propheten steht geschrieben: und sie werden alle Schüler Gottes sein. Jeder, der

zielbewusste und zielsichere Wirksamkeit Jesu sich vollzieht, mit in jenen Willen aufgenommen ist. Statt τοῦ πέμψαντός με steht τοῦ πατρός μου, wie auch gleich darauf der υἱός erscheint, und dem πιστεύειν korrespondiert statt ἔρχεσθαι im Rückblick auf 36 θεωρεῖν: Bezeichnung der intensiven Betrachtung, s. zu 3 14. Das ἀναστήσω ist wohl um der Analogie von 39 willen nicht selbständig zu fassen, sondern von ἵνα abhängig zu setzen, charakterisiert aber im Anschlusse an ἔχρη ζωὴν αἰώνιον die Auferstehung wieder als Abschluss eines Prozesses (vgl. S. 123). Als Problem ergibt sich somit aus dem ersten Redegang die Frage, wie der Glaube, als ein sittliches Verhalten, eine Wirkung auf das Naturleben, die ἀνάστασις, zur Folge haben könne (LDT). Einen zweiten Gang leitet 41 das unwillige, halblaute Flüstern (γογγύζειν, vgl. Lc 5 30 15 2) der Ἰουδαῖοι ein, welche jetzt (auch v. 52, obwohl Galiläer gemeint sind), anstatt des ὄχλος (v. 22 24) genannt werden. Gleichwohl setzt sich der bisher geschilderte Auftritt einfach fort, s. zu 59. Das περὶ αὐτοῦ wird in der Regel (Ws, Wzs, LOISY 447, CALM 241, HTM) maskulinisch genommen, ist aber wohl neutrisch zu fassen und auf das Wort vom καταβάς zu beziehen. Die Juden kennen nämlich 42 Jesu (das οὗτος ist verächtlich) irdische Herkunft und begreifen daher nicht, wie er sich eine himmlische zuschreiben könne. Die Szene in der Synagoge zu Nazaret Mc 6 3 = Mt 13 55 (hier auch der Vater) wird somit in die Synagoge zu Kapernaum (59) verlegt und daraus ein Einwurf wie 3 4 entnommen. Auf eine Widerlegung lässt sich Jesus 43 gar nicht ein, mahnt vielmehr nur ab und betont 44 wie 3 5 das schon Gesagte noch stärker; „denn nicht diese Bedenken sind der Grund ihres Unglaubens, sondern ihr Unglaube ist der Grund solcher Bedenken“ (Ws). Die Beseitigung von Verstandesskrupeln führt nicht zum Ziele, denn wer letzteres erreicht, den zieht eine verborgene Macht, der erfährt eine innere Gotteswirkung. Das ἐλκύειν (LXX Jer 31, bzw. 38 3) bezeichnet als Kehrseite von ἔρχεσθαι die Erregung der Glaubensempfänglichkeit im Herzen der Gottverwandten unter den Menschen (s. zu 11 52). Diesem ersten Anfange der Heilswirkung stellt er mit Erwähnung der Auferstehung gleich auch das Ende gegenüber (LDT). Die Wirkung auf den Willen (ἐλκύειν) kommt 45 zustande durch eine Wirkung auf das Bewusstsein (διδάσκειν): in diesem echt johann. Sinne (s. Einl. II 3) wird der Zug des Vaters zum Sohne (vgl. darüber PRL II 489 f.) schriftmässig (die Form der Zitation ἐν τοῖς προφῆταις wie Act 7 42 13 40 Rm 9 25) erklärt aus Jes 54 13 (frei nach LXX: Ws. LOISY 452, nicht nach dem Urtext: ZN II 566), vgl. Jer 31 33 34 Jo 2 27 3 2 Mch 4 1–6, auch I Th 4 9 I Joh 2 20 27. Dabei liegt der Ton auf θεοῦ, nicht auf πάντες, und διδακτός heisst Schüler, vgl. I Kor 2 13. Von einem fortgesetzten Hören (ὁ ἀκούσας) und Lernen in der Schule Gottes, also von

300

main part, and with

vom Vater gehört und gelernt hat, kommt zu mir. ⁴⁶ Nicht dass einer den Vater gesehen hätte — nur der, der von Gott her ist, der hat Gott gesehen. ⁴⁷ Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer glaubt, hat ewiges Leben. ⁴⁸ Ich bin das Brot des Lebens. ⁴⁹ Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben. ⁵⁰ Solches ist das Brot, das aus dem Himmel herabsteigt, dass man davon essen und nicht sterben soll. ⁵¹ Ich bin das lebendige Brot, das aus dem Himmel herabgestiegen ist. Wenn einer von meinem Brot isst, wird er in Ewigkeit leben. Und andererseits ist das Brot, das ich geben werde, mein Fleisch

einer inneren Offenbarung (ἀκούειν kommt selbst bei Christus vor 3 32 5 30), nicht aber **46** von einem unmittelbaren Schauen Gottes ist die Rede: οὐχ ὅτι, wie 7 22 = ich will damit nicht gesagt haben. Die intuitive Gotteserkenntnis wird vielmehr wie 1 18 3 13 dem Sohne ausschliesslich vorbehalten, weil er *von Gott her* ist, im Sinne von 3 31 32 34. Nach solcher Abwehr eines, den christologischen Grundgedanken beeinträchtigenden, Irrtums erfolgt **47** Rückkehr zum Selbstzeugnis, und zwar direkt zur Verheissung 35, woher auch der Zusatz εἰς ἐμέ (syr sin und cur haben: an Gott) hinter πιστεύων stammt: was dazwischen lag, war durch den 36 konstatierten Unglauben motiviert und erklärte die auffällige Erscheinung desselben aus der Tatsache, dass der Glaube eine verborgene Gotteswirkung ist (O. Htzm 225), also nicht bloss ein ἔργον τοῦ θεοῦ im Sinne von 29. Aus derselben Stelle 35 findet darum auch **48** das Hauptstichwort Wiederaufnahme, mit dessen Hilfe dann im Folgenden das gesetzte persönliche Verhältnis (vgl. die Korrelation von ὁ πιστεύων 47 und ἐγώ 48) näher als ein Assimilationsprozess geistiger Art beschrieben wird, durch dessen Vollzug die an Jesus Gläubigen gegen jegliche Todeserfahrung sicher gestellt werden. Zunächst wird **49** mit bezug auf den Einwurf 31 und die Erklärung 32 gezeigt, dass eine solche Wirkung nicht etwa bereits dem mosaischen Manna zukam Num 14 23 Dtn 1 35. Dagegen **50** *solches* (von dieser Beschaffenheit und Bestimmung: οὗτος gehört mit ἴνα τις zusammen, wie 29 τοῦτο . . . ἴνα, vgl. 4 34) *ist das Brot, das aus dem Himmel herabsteigt* (Rückweis auf 32), *dass man* (irgendwer) *davon essen und nicht sterben soll* (Ldt). Häufig sind zwei Verba finita mit καί verbunden, wo der Grieche das erste im Partizip gesetzt haben würde. Dabei steht, in ähnlichem Wortspiele wie Mt 10 39, ἀποθάνειν in anderem Sinne, als 49. Denn das wahre Himmelsbrot hebt im Gegensatze zum Manna den leiblichen Tod zwar auf, aber nur insofern, als derselbe für diejenigen, welche im Glauben das Leben schon haben, seine Bedeutung verloren hat. Dagegen würde bei der Uebersetzung „dieses (48 mit ἐγώ gleichgesetzte) Brot ist das Brot, welches vom Himmel zu dem Zwecke herabsteigt, damit man u. s. w.“ (Ws) die Beschaffenheit desselben erst **51** als eine Neuigkeit berührt werden (vgl. dagegen KL und WAHLE). In Wahrheit enthält die Aussage eine Rekapitulation, aber mit dreifachem Fortschritt sofern erstlich das belebende Brot, weil Mitteilung des Lebens eigenes Leben voraussetzt zum lebendigen Brot (ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, wie 4 10 7 38 ὁδὸν ζῶν) im Sinne von v. 57 5 26 wird. Dabei tritt das die Beziehung auf die Person hervorhebende, historisch-konkrete καταβάζεσθαι an Stelle des begrifflich allgemeinen καταβαίνων 50 und setzt sich das negative μὴ ἀποθάνειν um in das positive ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. Hier also wird erstmalig die Aneignung des Gehaltes seines Personlebens direkt als ein „Essen“ eingeführt, als das „wahre Essen“ 55, davon sinnliche Ernährung nur ein abbildliches ἐπίγειον. Das bedeutendste Moment des Gedankenfort-

schrittes bringt aber erst der Satz καὶ ὁ ἄρτος δέ = atque etiam panis: *und* (etwas Bedeutendes zu dem Gesagten hinzufügend) *andererseits* (das Hinzugefügte als ein Neues hervorhebend; s. ZN, Komm. 342⁵⁴) *ist das Brot*: so auch I Joh 1 3 L III Joh 12 (KL), während die Parallelen 8 16 17 18²⁷ erlauben würden, bei der gewöhnlichen Bedeutung „aber auch“ stehen zu bleiben (Ws). Jedenfalls geht die Rede von dem, was er ist, zu dem weiter, was er gibt. Daher tritt — als zweites Moment des Fortschrittes — an die Stelle des spendenden Vaters der Sohn (ἐγὼ δώσω) und — ein drittes Moment — weil doch das Gespendete vom Spender wenigstens formal verschieden sein muss, an die Stelle des vom Vater der Welt geschenkten, in die Welt gesandten Sohnes dessen Fleisch. Während nun bei der LA von BCDL syr sin cur Cod. it vg ἡ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς darüber gestritten werden kann, ob nach gewöhnlicher Verbindung ὑπὲρ τ. τ. κ. ζ. noch zum Prädikat ἡ σὰρξ μου gehört, wobei etwa διδομένη aus δώσω zu ergänzen wäre (vgl. die ähnliche Breviloquenz I Kor 11 24 nach richtiger LA), oder zu ἐστὶν (Ws; aber die so entstehende Prägnanz der Rede geht weit über 11 4 hinaus und entspricht dem johann. Stil wenig, nötigt überdies ἡ σὰρξ μου als Apposition zu ὁ ἄρτος zu fassen, vgl. dagegen KL), lässt die LA κ ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς ἡ σὰρξ μου ἐστὶν (B. BRK) nur die Deutung zu, dass Jesus als das Brot, von welchem er 27 geredet und an dessen Niessung er soeben noch ewiges Leben geknüpft hat, es also geben wird zum Besten des Lebens der Welt, sein Fleisch bezeichnet. Abzuweisen ist jedenfalls die erleichternde rec. ἡ σὰρξ μου ἐστὶν ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τ. τ. κ. ζ., die freilich auch ihre Verteidiger hat (BSST, Textkrit. Studien = TU XI 4 1894 S. 102. SCHULTZEN a. a. O. S. 89).

Schwieriger noch als die Wortverbindung ist der Sinn. Schon die patristische Exegese geht nach drei Richtungen auseinander. Während die älteren griech. Theologen unter dem Fleisch die real-menschliche Erscheinung, in welcher sich Christus dem Heil der Welt gewidmet habe, unter dem 43–56 geforderten Essen die geistige Vereinigung seiner Gläubigen mit ihm verstanden hatten (so wesentlich auch noch Neuere, wie LOBSTEIN, La doctrine de la sainte cène 1889 S. 131–158), dachte AUG., dem die Reformatoren und die meisten Neueren folgten, an den Versöhnungstod, die spätere griech. Exegese seit CHRYS. und CYRILL, gefolgt von den Katholiken (zuletzt CALM 242–259), an das Abendmahl. Die erste Erklärung knüpft an 1 14 17 2 I Joh 4 2 an und wird durch das Schlussresultat der Verhandlungen gewissermassen bestätigt (S. 150 f.). Aber letzteres wird nur auf einem Umwege erreicht, welchem zuvor sein Recht werden muss, denn ein so allgemeiner Gedanke wäre einfacher auszudrücken gewesen und ist im Vorhergehenden schon einfacher ausgedrückt worden. Nicht auf Vergangenes, sondern auf Zukünftiges weist δώσω hin, worauf sich deshalb vornehmlich die Anhänger der zweiten Weise berufen, indem sie nach 1 29 3 14 I Joh 4 10 auslegen. Erhob sich der Widerspruch bisher schon dagegen, dass Christus das Brot des Lebens sein wolle, so steigert er jetzt das Anstössige der Rede: erst dann werde er das Himmelsbrot zur Gesundung der Welt recht und ganz sein, wenn er sein Leben für die Welt dahingegeben hat; daher 53 der Hinzutritt des Blutes. Aber das Blut hat so wenig selbständige Bedeutung neben dem Fleisch, wie irgend einer der Parallelausdrücke neben seinem Seitenstück, hebt nur ausdrücklicher die menschliche Leiblichkeit hervor (BUGGE); und im Zusammenhang bedeutet δίδοναι nicht ein Dahingeben an Gott (zur Opferung im Tode), freilich auch nicht das Eingehen in den Fleischesleib (J. RÉVILLE 182), sondern eine Schenkung an die Menschen, eine Darbietung von Nahrung (PFL II 497). Als solche, als Gabe und Sache des Genusses, kann wohl Fleisch in Betracht kommen, nicht aber als Ausdruck für eine Tatsache des Lebens Jesu, sei es nun ein Tun oder ein Leiden. Auch spitzt sich der Gedanke der Rede keines-

L. 10, 18

[Faint, mostly illegible text at the top of the page, possibly bleed-through from the reverse side.]

John. 498/1 : J. Kelly all GWS. Alton.

~~trans. d. John. Kelly, New Haven, Ct. 25/11.~~

[Faint, mostly illegible text in the lower middle section, possibly bleed-through from the reverse side.]

for 355/67.

wegs so zu, dass zugleich ein Uebergang von der Person Christi, die bisher als Lebensbrot galt, auf ein Faktum, auf sein Werk, auf seinen Tod statt hätte. Das wäre ein novum. Statt dessen steht vielmehr schon seit lange (s. zu v. 40) eine genauere Angabe darüber zu erwarten, inwiefern Christus, der Gegenstand des Glaubens, auch Brot, d. h. Gegenstand eines Genusses, einer Aneignung sein kann. Daher die lutherische Orthodoxie seit der Konkordienformel hier die Lehre von der „geistlichen Niessung“ begründet fand, welche von der *manducatio sacramentalis*, die vor allem *manducatio oralis* sein soll, scharf zu scheiden sei. Dagegen hängt es mit dem Zurücktreten dieser scholastischen Unterscheidung und überhaupt mit der modernen Umdeutung des Dogmas zusammen, wenn die neuere lutherische Orthodoxie die johann. Stelle wieder direkt auf das Abendmahl oder wenigstens auf das religiöse Gemeinschaftsverhältnis mit dem fleischgewordenen Logos, wie es Voraussetzung des Abendmahls ist, auf die Idee des letzteren bezieht (auch BUNSEN IX 361 f.). Ebenso haben die Reformierten trotz ihrer Ausl. vom Versöhnungstode die Stelle immer als hermeneutischen Kanon für den geistigen Genuss im Abendmahl gebraucht, und ZWINGLI'S Lehre insonderheit stellt eine unter dem Einfluss von Joh 6 geschehene Deutung der Einsetzungsworte dar. CALVIN aber bekennt Inst. IV 17⁴ *coenam nihil aliud esse quam conspicuam eius promissionis testificationem quae Johannis sexto datur*. Dazu kommt endlich die ganze kritische Richtung von BRETSCHNEIDER. STR. BR. HGF bis auf HSR IV 419 bis 422. THM 502 f. WZS, ApZt 527 577 f. PFL II 361—363 496—501. O. HTZM 46 66 f. 227. SCHULTZEN. J. WEISS, Nachfolge 50. J. RÉVILLE 179. GRILL I 300. LOISY 454 ff. KR II 33 ff. E. F. SCOTT 122—129. HFM 244 f.; vgl. auch HRK, DG I³ 202. Nur unter Voraussetzung der Bekanntschaft mit der mystischen Handlung erscheint die mystische Rede nicht gleichsam ins Blaue gesprochen. Der Uebergang aber von *ὁμπα* zu *ὁρπε* wird teils dadurch verständlich, dass Joh von der Person ausgeht, deren Bestandteile nach alttestamentl. Anschauung *ὁρπε* und *αἷμα* sind (SCHULTZEN 83), teils erklärt er sich aus der liturgischen und dogmatischen Sprache der Zeit (Christus gekommen und erschienen im Fleisch, gelitten und gestorben nach dem Fleisch, I Pt 3 18 4 1 I Tim 3 16 Barn. 5 6 10—13 6 7 9 14 7 5 12 10 Hern. Sim. V 6 5—7), wie sich die *ὁρπε* im Abendmahlsritus auch sofort einstellt bei Justin. Ap. I 66 und Ign. Smyrn. 7 1 Rm. 7 3. Vom Abendmahl wird somit hier ganz in derselben Weise gehandelt, wie 3 5 von der Taufe, ebenso vorwegnehmend vom Standpunkte des geschichtlichen Jesus, wie rücktragend vom Standpunkt des Schriftstellers aus. Findet man es unjohanneisch und mit 40 47 5 24 unvereinbar, dass die ζῶν nachträglich von der Teilnahme an Kultushandlungen abhängig gemacht werde (Ws 224), so müsste man ebenso auch Rm 6 3—5 I Kor 10 16—21 11 27—29 Gal 3 27 unpaulinisch finden. Zugehörigkeit zur Gemeinde ohne Beteiligung an den, die Gemeinschaft bildenden, mysteriösen Akten gibt es weder für den einen, noch für den anderen Schriftsteller (SCHULTZEN 83), überhaupt nicht für den antiken Menschen (ANRICH, Mysterienwesen 118). Nur unter der Voraussetzung, dass Joh eine Belehrung über das Abendmahl beabsichtigte, versteht sich einerseits der Sinn der beiden einleitenden Geschichtsbilder (S. 136 f. 138 f.), andererseits die Tatsache, dass er am geschichtlich richtigen Ort die Stiftung desselben einfach übergeht; indirekte Beziehung auf das Abendmahl daher auch bei LOBSTEIN 147—153. BUGGE 173 f. ZN, Komm. 348—356, während sich in unseren Tagen gänzlich ablehnend verhalten Ws 222—224. CREMER, PRE³ I 35 f. ANDERSEN, D. Abdm. in den zwei ersten Jahrh. nach Chr., ZntW 1902 S. 134 und WDT 128—130 eine Unterscheidung zwischen dem ursprünglichen Sinn von 61—68 und der vom Evglsten eingetragenen Deutung auf das Abendmahl befürwortet. Vgl. zum Ganzen und zum Folgenden NtTh II 499—511 und Archiv f. Religionswissenschaft VII 1904 S. 66—69: Sakramentliches im NT; zur Geschichte der Auslegung V. SCHMIDT, Die Verheissung der Eucharistie (Joh 6) bei

(gegeben) für das Leben der Welt. ⁵² Da stritten die Juden unter sich und sagten: wie kann dieser uns das Fleisch zu essen geben? Da sagte Jesus zu ihnen: wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn ihr nicht das Fleisch des Sohnes des Menschen esst und sein Blut trinkt, habt ihr nicht Leben in euch. ⁵⁴ Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken. ⁵⁵ Denn mein Fleisch ist wahre Speise und mein Blut ist wahrer Trank. ⁵⁶ Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich

den Vätern I 1900 und ZN, Komm. 344 57.

Der Fortgang **52** bringt einen Einwurf der ganz an die Art erinnert, wie ³⁴ ein ähnlicher den Fortgang des Gesprächs ermöglicht hat (Ws). Dabei wird aus dem Murren ⁴¹ bereits eine heftige Kontroverse, die sie unter sich darüber führen, wie das Wort ⁵¹ zu nehmen sei. Eben weil sie es materiell (kapernaitisch: terminus technicus der Dogmatik) verstehen, führen sie auch den Begriff φαγεῖν in der neuen Verbindung mit τὴν σάρκα, wozu B it syr sin cur ein αὐτοῦ fügen, (statt wie bisher τὸν ἄρτον) ein, und Jesus nimmt ihn **53** sofort auf. Dem parallel bildet sich nunmehr auch in Fortsetzung des ³⁵ eröffneten Parallelismus der Ausdruck πίνειν τὸ αἷμα, womit, da Blutgenuss (und hier sogar Blut des Menschensohnes: Anthropophagie) für die Juden ein Greuel ist, der Anstoss auf die Spitze getrieben, die geheimnisvolle Formel aber, um die es sich handelt, auch in aller Schärfe ausgesprochen ist (O. HTZM 226). Erst jetzt ist die ganze Terminologie des Abendmahlsritus Mt 26 ^{26 28} beisammen: εὐλογεῖν = εὐχαριστεῖν, διδόναι ἄρτον, φαγεῖν, πίνειν, αἷμα und (statt τὸ σῶμα) ἡ σὰρξ (μοῦ ἐστίν) ὑπὲρ. Mit nichten also wendet sich der Gedanke mit Einführung des αἷμα dem Veröhnungstode zu (vgl. das pro et contra bei DW-BRK), sondern der Besitz des Lebens wird ausschliesslich den Gliedern der, im Abendmahlsgenuss sich bekenntnismässig zusammenschliessenden, Christusgemeinde zugesprochen. An diese wendet sich der Evglst direkt; daher neben dem Futurum das Präsens. In **54** wechselt der allerdings stärkere, mehr die Handlung, als den Genuss bezeichnende Ausdruck τρώγειν nur zufällig mit φαγεῖν (Ws; vgl. NESTLE, Theol. Ltbl. 1903 S. 314). „Zur Erklärung wird nichts getan, als wiederholt, dass nur wer diese Bedingung erfüllt, ewiges Leben hat und von Christus am jüngsten Tage auferweckt wird“ (O. HTZM 226). Aber eben auf letzteres kommt es an, da an den gegenwärtigen Heilsbesitz die zukünftige Vollendung und eine, in der völligen Ueberwindung des Todes bestehende, Naturwirkung geknüpft erscheint. „Die zu Grunde liegende Vorstellung ist wohl die, dass bei der Auferweckung der Gläubigen durch Christus am jüngsten Tage (^{39 40 54 55}) die jenen im heiligen Mahl mitgeteilten Kräfte zur verklärenden Neubildung des Leibs als ihrer spezifischen Wirkung in Tätigkeit versetzt werden“ (GRILL I 300). Auf diesem Schlusspunkt der ganzen Entwicklung wird sich **55** erst recht zeigen, dass sein *Fleisch und Blut* die den Menschen dauernd am Leben erhaltende Nahrung, also *wahre Speise* ist, sei es nun, dass man ἀληθινός (dafür sD rec. ἀληθώς; ZN, Komm. 347 ⁵⁹) im Gegensatz zum bloss Scheinbaren (CR 119) oder Irdischen (KL), sei es, dass man es geradezu = ἀληθινός nimmt (SCHLT 71). Dieselbe Wirkung war allerdings ^{40 47} (^{3 15 16 36 5 24}) an den Glauben geknüpft. Wie es aber **56** im Begriff einer wahren Speise liegt, dass sie dauernd ernährt (Ws), so wird auch der ihn sich assimilierende Gläubige auf bleibende Weise mit Christus vereinigt; er ist in Christus (I Joh 2 ^{9 10}) und Christus in ihm (^{15 4—7}, vgl. 17 ²³ I Joh 2 ²⁴ 3 ^{6 24} 4 ¹⁶):

r 53

in orbit.

Thos. H. Tye

in ihm. ⁵⁷ Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich um des Vaters willen lebe, so wird auch der, der mich isst, um meinetwillen leben. ⁵⁸ Solcher Art ist das Brot, das aus dem Himmel herabgekommen ist, nicht so, wie die Väter gegessen haben und gestorben sind; wer dieses Brot isst, wird in Ewigkeit leben. ⁵⁹ Dieses sagte er an syna-

unio mystica. Am Schlusse haben D. Cod. it eine Weiterung (deren Echtheit LOISY 463 im Gegensatz zu ZN, Komm. 348⁶⁰ für möglich hält), darin ganz kontextwidrig von σώμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου gesprochen wird. Wie die mystische Formel die Folge des, an sich immer im gleichen Dunkel verharrenden, Geniessens beschrieben hat (O. HTZM 226 f. BUGGE 176), so ⁵⁷ die Folge jener mystischen Vereinigung (Ws). Der Nachsatz beginnt nicht schon mit καὶ (CHRS), sondern erst mit καί, wovon, wie oft, ein οὕτως ausgefallen ist. *Gesandt hat ihn der lebendige Vater*, welcher 5²⁶ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, aber auch τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ, so dass dieser lebt *um des Vaters willen* (Ws. Wzs. HTM), worin also nicht die, dem johann. Gebrauch der Präposition fernliegende, Zweckvorstellung zu suchen ist, was auf den Gedanken von 4³⁴ führen würde (THM 504: der Lebensgrund ist zugleich Lebenszweck, der Lebensunterhalt zugleich Lebensinhalt), sondern die Anschauung, dass der Sohn es dem Willen des Vaters zu danken hat, dass er ein selbständiges Leben führt. Wie aber entsprechend seiner Sendung vom Vater der Sohn lebt, so lebt entsprechend seiner Ernährung durch den Sohn der an diesen Glaubende. Wie hier, so tritt auch im Schlusswort ⁵⁸ die Darstellungsweise mit ὅραξ καὶ αἶμα wieder zurück hinter der einfacheren Gleichung ἐγὼ = ἄρτος τῆς ζωῆς, womit der Ausgangspunkt ⁵¹ (woher auch ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς) wieder erreicht, zugleich aber auch durch Bezugnahme auf das Manna (οὐ καθ' ὡς, Brachylogie) auf 31³² 49 zurückgegriffen wird. Das οὕτως (von solcher Beschaffenheit, vgl. 50) sieht daher mindestens auf 51—57 (Ws), wenn nicht auf 32—57 (SCHZ) zurück. Der abschliessende Satz wiederholt das Prädikat aus dem Eingangswort 47, während an Stelle des Subjekts ὁ πιστεύων das andere ὁ τρώγων με tritt. Damit ist jenes im Rest gebliebene Problem (S. 147) deutlich gekennzeichnet und das Folgende soll die Lösung bringen. Vorher aber schliesst die Szene ⁵⁹ mit nachträglicher Angabe der Lokalität ab: *an synagogaler Stelle* (ohne Artikel). Dabei verlangt ταῦτα schlechterdings Ausdehnung bis auf den Anfang der ganzen Unterredung ²⁶, und am wenigsten ist es zulässig, die Notiz als einen Beweis bestimmter geschichtlicher Erinnerung geltend zu machen und sich gleichzeitig ihrer Tragweite zu erwehren, indem man ^{25—29} als eine Sache für sich vom folgenden trennt (Ws) oder gar im ganzen Abschnitt zwei Reden ineinandergeschoben findet, von welchen nur die eine in der Synagoge, die andere am Seeufer gehalten worden wäre (CHASTAND 241—243). War also ²⁵ nach streng buchstäblicher Auffassung eine Szene im Freien angedeutet, so findet vielmehr ein Widerspruch statt (HSR IV 402). Vgl. 8²⁰.

Wie nach der synopt. Speisung die Juden Mc 8¹¹ = Mt 16¹ ein σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ fordern (Ws), so nimmt Christus von einer ähnlichen Forderung ³⁰ Anlass, sich als ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ darzustellen. Das Gespräch bewegt sich, analog dem mit Nikodemus (LOISY 458 f.) und dem mit der Samariterin (THM 495), durch Missverständnisse fort (s. zu 34 42 52) und zerfällt in die durch letztere markierten drei Abschnitte 26—40 41—51 52—58 (LDT I 491). Zuerst ist Christus das in der, v. 5—13 erneuerten, Mannaspendung typisierte Brot vom Himmel (³³); dann ist dieses Brot sogar sein Fleisch (⁵¹); endlich bietet er dieses Fleisch zum Essen und sein

gogaler Stelle lehrend in Kapernaum. ⁶⁰ Viele nun von seinen Jüngern sagten, als sie (es) hörten: hart ist diese Rede; wer kann sie anhören?

Blut zum Trinken dar (53): ein dreifacher Kreis von „wahrhaft gesuchten Paradoxien“ (KM III 288), durch welche nicht bloss der johann. Christus in geschichtlich unbegreiflicher, synoptisch unbestätigter Absichtlichkeit sich den galiläischen Jüngerkreis entfremdet (v. 60 66), sondern auch der Evglst seine Leser in einer Weise stösst und schraubt, die sich schlechterdings nur erklärt, wenn es sich 52 um einen ganz bestimmten, formulierten Anstoss handelt. Zu einem solchen ist nun freilich innerhalb des synopt. Lebensbildes und in Palästina überhaupt kein Anlass denkbar. Wohl aber ist dafür auf jüd. (Justin. Dial. 10 17 108 117) wie heidn. Boden schon seit Beginn des 2. Jahrh. (vgl. NEUMANN, Der römische Staat und die allgemeine Kirche I 1890 S. 21 f. 25 27 30 f.) oder noch früher (SOMMER, Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreussen II 194) als Wirklichkeit bezeugt das Entsetzen der Welt ob der Θυέστεια δείπνα (HSR IV 422. O. HTZM 67. J. RÉVILLE 179. PFL II 363. LOISY 465. WERNLE, ZntW 1900 S. 58 f.; Anfänge unserer Religion ² 1904 S. 1637). Damit ist dann aber nur wieder die Beziehung auf den Abendmahlsritus hergestellt, dessen Bildersprache mit ihrer Doppelseitigkeit allein Veranlassung zu der Einkleidung des Begriffes gläubiger Aneignung in die Anschauungen des Fleisch-Essens und Blut-Trinkens Veranlassung bieten konnte. Seitdem einmal das Mahl des Herrn unter der bekannten Doppelgestalt eingeführt war, konnte von einem Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes nur mit Beziehung auf diesen hl. Brauch geredet werden, müssen daher dieser Terminologie sich bedienende Sätze die Anschauungen des Evglsten über den Sinn des Brauches enthalten. Ohne Zweifel gab die Typologie I Kor 10 3 4 (O. HTZM 119 134 186, vgl. 224 über γογγύζειν = I Kor 10 10) die Veranlassung, „der Mannaspense Mosis eine andere Gnadengabe der Christen gegenüberzustellen, welche ebenso ein Mysterium von der Wesenheit und Wirksamkeit des Logos, wie das Manna ein Typus des Gesetzes ist“ (THM 502). Dabei darf man jedoch die Grunddifferenz zwischen der paul. und johann. Anschauung nicht übersehen. Das Bestreben des Paulus war darauf gerichtet, die Beziehung des Herrenmahls auf den Tod Jesu nicht verloren gehen zu lassen (I Kor 11 23—27). Joh dagegen trennt die Idee des hl. Mahles, indem er sie im Gefolge der Speisungsgeschichte entwickelt, von der Passion. Sein Bild lehnt sich einerseits an jenes, auf der Höhe der messianischen Tätigkeit Jesu gefeierte, Mahl der Freude, darin Christus sich als Lebensspender offenbart, und wird andererseits zeitlich dem Schatten des Todes entrückt, in welchem es für Pls seine ganze und ausschliessliche Bedeutung gefunden hatte; NtTh II 503 507. PFL II 499. O. HTZM, ZntW 1904 S. 112 f. Htm 245. Das Urteil über die Geschichtlichkeit der Rede wird kaum dadurch berührt, ob man nun unter den drei S. 146 f. unterschiedenen Auffassungen von 51—58 die zweite (Ws) oder die dritte (RÜCKERT, Abendmahl 291 f.) in eine Rede Jesu, deren ursprünglicher Sinn nur in der Richtung der ersten gelegen sein könnte, eingetragen sein lässt. In die galiläische Zeit passt die Erklärung über den Versöhnungstod so wenig wie die über die Abendmahlsinstitution.

Die Entscheidung in Galiläa. 6 60—71. Vorausgesetzt ist **60**, dass der Halbglaube der Galiläer infolge der Rede Jesu in vollkommenen Unglauben umschlug. Aber auch die μαθηταί (im weiteren Sinne, wie aus ⁶⁷ hervorgeht) bringen ihre Einreden: σκληρός ist spröde, steif, rauh, hart, streng (Mt 25 24); hier nach ⁶¹ was hart eingeht, Anstoss gibt. Dieser Anstoss ist aber nicht etwa das paul. σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ, sondern gilt dem Umstande, dass derjenige, auf welchen sie ihre messianischen Hoffnungen gesetzt haben, nicht aufhört, sich in abstruser Rede zu ergen über den

Handwritten notes at the top of the page, including the word "The" and some illegible text.

665
↓

Handwritten notes in the middle section of the page, starting with "The" and containing several lines of text.

Handwritten notes at the bottom of the page, starting with "The" and containing several lines of text.

⁶¹ Jesus aber, der bei sich wusste, dass seine Jünger darüber murrten, sagte zu ihnen: nehmt ihr daran Anstoss? ⁶² Wenn ihr nun den Sohn des Menschen hinaufsteigen seht, wo er vormals war? ⁶³ Der Geist ist es, der Leben spendet; das Fleisch nützt nichts. Die Worte, die ich

Genuss seines Fleisches und Blutes, welches auch sie in der Weise der Juden ⁵² fassen (SCHZ). Darum wollen sie nicht länger *zuhören* (wenn ἀκούειν „verstehen“ bedeuten sollte, müsste αὐτόν folgen, während αὐτοῦ = τοῦ λόγου ist). Was vorgeht, merkt **61** Jesus ἐν ἑαυτῷ: zwar nach Mc 5 ³⁰, hier aber das höhere Wissen andeutend (LOISY 467). In seiner Frage liegen Verwunderung und Tadel. Möglicherweise soll οὖν **62** darauf hinweisen, dass Jesus beabsichtigt, das σκάνδαλον noch zu verstärken, in welchem Falle zu supplieren wäre τοῦτο ὑμᾶς οὐ πολλῷ μᾶλλον σκανδαλίσει; wenn schon die Reden vom Tode ärgerlich befunden, wieviel mehr sein wirkliches Eintreten! Aber vom Tode ist ja die Rede gar nicht gewesen und die wirkliche Meinung kann nur dahin gehen, seine Zukunft sei die Lösung des Rätsels seiner Gegenwart (LDT). Das οὖν, statt dessen man zunächst eine entgegengesetzende Partikel erwarten könnte, dient hier dazu, die Frage ⁶¹ fortzuführen und von der Gegenwart in die Zukunft überzuleiten. Zu ergänzen aber ist nicht sowohl καὶ τότε ὑμᾶς τοῦτο σκανδαλίσει als vielmehr, da τοῦτο ⁶¹ den Inhalt des Anstosses ⁵² zurückrief: wie könnt ihr dann noch sein Fleisch essen? (O. HTZM 227). Ähnliche Aposiopesen des Nachsatzes bei Konditionalsätzen vgl. Lc 13 ⁹ Mc 7 ¹¹ Act 23 ⁹ und besonders Rm 9 ^{22 23}. Jesus sucht also das σκάνδαλον diesmal nicht zu steigern, sondern zu lösen, indem er auf eine im späteren Verlaufe seines Lebens eintretende Katastrophe hinweist, welche jedes Missverständnis seiner Worte vom Genusse seines Fleisches und Blutes ausschliessen werde. Diese Katastrophe tritt aber dann ein, wenn des Menschen Sohn wieder dahin zurückkehrt, wo er zuvor war. Der Ausdruck ἀναβαίνειν ist hier gewählt mit Beziehung auf das καταβεβηκέναι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, von welchem zuvor die Rede war, und setzt Präexistenz voraus. Die Sache aber fällt zusammen mit dem Hingang zum Vater 7 ³³ 13 ³ 16 ⁵ 7 ²⁸, welcher 20 ¹⁷ auch als Auffahrt zum Vater, 5 ¹³ als Himmelfahrt erscheint. Von letzterer und der damit verbundenen himmlischen Verklärung hat daher die kirchliche Erklärung (seit CYRILL) unsere Stelle mit Recht verstanden. Nur dass die johann. Himmelfahrt begrifflich mit der Rückkehr in den vorirdischen Zustand zusammenfällt, daher nicht mit Notwendigkeit sinnfällig gedacht werden muss, trotzdem dass von θεωρεῖν wie v. 19 die Rede ist (LOISY 469. HTM 245; anders ZN, Komm. 359). Dort haben sie eine ätherische Leiblichkeit gleichsam probeweise schon kennen gelernt; eine umfassendere Erfahrung derselben Art steht ihnen noch bevor (HÖNIG 1871 S. 548 f. HSR IV 422); vgl. überhaupt für θεωρεῖν 4 ¹⁹ 8 ⁵¹ 12 ⁴⁵ 14 ¹⁷ 17 ²⁴. Sobald die angedeutete Erfahrung gemacht, Christus in seiner pneumatischen Daseinsweise erkannt ist (THM 505 f.), wird es auch selbstverständlich sein, dass ein Verzehren seines irdischen Fleisches und Blutes das ihm eigentümliche Leben nicht vermitteln kann und dass an ein solches Essen niemals gedacht war (KM III 289). In der Tat verschwinden von hier aus beide Anstösse, welche man an der vorangehenden Rede hätte nehmen können. Dies wird **63** in Sätzen gezeigt, welche wie die in 3 ³⁴ allgemein ausgedrückt sind, aber speziell auf Christus angewendet sein wollen. Denn so gewiss es sich ⁵² um die σὰρξ Χριστοῦ handelt, so gewiss auch hier (GRILL I 290 339), also nicht etwa gerade mit Ausschluss derselben nur um das sündige Menschenfleisch

(lutherische Orthodoxie). Erstlich kann somit überhaupt keine Materie, kein Fleisch Leben im eigentlichen Sinne des Wortes erzeugen (zu ὥφελειν ist zu ergänzen ad vivificandum, BENGEL), sondern nur vom Geist wird Geist erzeugt, nur Leben bringt Leben hervor. *Der Geist*, das ist II Kor 3 17 der erhöhte Christus, *macht lebendig* II Kor 3 6 (aus welcher Stelle das Missverständnis der griech. und luther. Ausl. sich erklärt, als sei hier vom sinnlichen und geistigen Verständnis der Worte Jesu die Rede). Ist aber das anzueignende Objekt kein materielles, so schwindet auch der zweite Anstoss: es fällt jedes eigentliche τρώγειν τὴν σάρκα αὐτοῦ, zumal wenn es als heilsvermittelnd gedacht werden wollte. Denn Leben schaffendes Prinzip ist und bleibt allein der Geist. *Die Worte, die ich zu euch geredet habe* (alle, nicht etwa bloss 51—58), *sind Geist*, Träger und Vermittler des Geistes *und* insofern auch *Leben*, Quelle des Lebens für die, welche ihnen Gehör schenken (GRILL I 35 f.). Diese zweite Hälfte des Verses gehört eng mit 64 zusammen.

Damit sind wir zu 51a zurückgekehrt und stehen jetzt wieder einfach vor der Grundwahrheit des ganzen johann. Lehrbegriffes, dass Leben überall nur in Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes zu finden ist. Daraus ergibt sich nun das Problem: wie verhalten sich die zuvor und danach entwickelten Gedanken zu den Ausführungen, die sie einschliessen 51b—56 (oder 58)? Während es 63 lautet: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts“, kann man unmöglich deutlicher als es 53—56 geschieht die Idee ausdrücken, dass „im Herrenmahl ein wirklicher Genuss des Fleisches und Blutes stattfindet, und dass dieser Genuss das notwendige Mittel sei, um die mystische Verbindung mit Christus (das „Bleiben in ihm“ und sein Bleiben in uns) zu erhalten und damit ewiges Leben sich eigen zu machen, das auch die Bürgschaft künftiger Auferstehung in sich schliesst“ (PFL II 497). Hier haben wir eine direkte Parallele zu dionysischen und anderen Kulte, in welchen der Genuss geweihter Speisen in leibhaftige Verbindung mit dem Heilsgott, dem Spender und Bürgen jenseitigen ewigen Lebens versetzt. Wie ist die mit 60 überraschend einsetzende Wendung zu erklären? Wenig Beifall hat die radikalste Lösung der Schwierigkeiten gefunden, die in 51—59 (SPITTA, Z. Gesch. u. Lit. des Urchristent. I 1893 S. 116 ff. 279 310) oder 51b—56 (V. DOBSCHÜTZ, Sakrament u. Symbol im Urchristentum, StKr 1905 S. 16 f. 37) eine Interpolation sieht. Vgl. dagegen z. B. SCHULTZEN 77 ff. PFL II 362 und von sprachlicher Seite aus CALM 251. Ihr liegt aber der richtige Eindruck zu Grunde, dass die eigenste Meinung des Evglsten 63 zum Ausdruck komme. Ihr gegenüber erscheint die Gedankenreihe, welche das sakramentale Essen und Trinken des Fleisches und Blutes als unentbehrliches Mittel des ewigen Lebens bezeichnet, als ein Fremdkörper. Joh hat ihn aufgenommen, weil er das in Kultus und Glauben der Gemeinde tief eingewurzelte Mysterium nicht übergehen wollte. Aber wie hat er sich zu ihm gestellt? Ist 63 nur als eine Erklärung der vorausgesandten Ausführungen anzusehen, die den zuvor beschriebenen Erfolg speziell auf die lebenwirkende Macht des Geistes zurückführt (PFL II 499. E. v. SCHRENCK, Die joh. Ansch. v. Leben S. 111 f.; ähnl. LOISY 470)? Oder will Joh die im Hinblick auf den Gemeindeglauben und unter Benutzung der liturgischen Formeln entworfene Darstellung wenn nicht direkt bekämpfen (KR I 458 II 58 ff.) und gegenüber der rein geistigen Einwirkung, die von Jesu Selbstdarstellung im Wort ausgeht, als minderwertig darstellen (P. W. SCHMIEDL, II 68; PrM 1899 S. 132. WERNLE, ZntW 1900 S. 59), so doch erheblich mildern und verklären (WREDE, Charakter u. Tendenz 56. E. F. SCOTT 122—129. HtM 245. Doch auch PFL II 496 u. vgl. J. RÉVILLE 183 f.)? Das würde noch keineswegs bedeuten, dass der Verf. die sakramentale Anschauung vom Abendmahl perhorresziert hätte. „Für ihn lagen realistisch-sakramentale und spiritualistische Auffassung durchaus ineinander. Es ist im Grunde dieselbe Anschauungsweise . . .

~~Photo of $P^- \rightarrow \pi^0 \pi^0$ (on 7 mm. c.f.)~~

14 46

~~unbty. n. 2. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838.~~

~~Ditta, Auftragsst. 25 H.~~

1 June 516-57 (Axel Anderson, Z ut W 1908 N. 1634)

gläubig & hilfsbereit am Entschluß mit zu kommen
p. 147 m.

~~Med. = 12~~

zu euch geredet habe, sind Geist und Leben. ⁶⁴ Aber es sind von euch einige, welche nicht glauben. Denn Jesus wusste von Anfang an, welche es sind, die nicht glauben, und wer es ist, der ihn verraten werde. ⁶⁵ Und er sagte: deshalb habe ich zu euch gesagt, dass niemand zu mir kommen kann, es sei ihm denn von dem Vater gegeben. ⁶⁶ Deshalb nun traten viele seiner Jünger zurück und wandelten nicht mehr mit ihm. ⁶⁷ Da sagte Jesus zu den Zwölfen: doch nicht auch ihr wollt weggehen? ⁶⁸ Simon Petrus antwortete ihm: Herr, zu wem sollen wir fortgehen? Worte ewigen Lebens hast du. ⁶⁹ Und wir haben ge-

wie bei den Wundern und den geschichtlichen Ereignissen Diese sind ihm ja durchaus wirkliche, materielle Vorgänge, und doch liegt ihr eigentlicher Wert in der geistigen Wahrheit, die sich in ihnen ausprägt“ (HTM 245; vgl. HRK, Mission² I 198 f.).

Aber der wahre Grund des Anstosses liegt gar nicht in dem *σκληρός λόγος* 60, sondern in der Tatsache des fertigen Unglaubens, die 64 wenigstens mit Bezug auf *τινές* konstatiert wird aus dem übernatürlichen Wissen 24 25 heraus. Nur die Pneumatiker verstehen das Wort, das selbst Pneuma ist. Deshalb kommt es sofort zur Scheidung zwischen ihnen und den Psychikern. Um jeden Schein einer Enttäuschung Jesu durch Misserfolg zu beseitigen (gegen die synopt. Voraussetzung Mc 6 6), wird ausdrücklich hervorgehoben, dass er *von Anfang* ihres Zusammenseins (wie 15 27 16 4) seine Jünger und insonderheit auch den Verräter (vgl. 70) gekannt habe. Von der gegenteiligen Annahme aus argumentierte noch Celsus (Orig. 2 9 12) gegen die Göttlichkeit Jesu: also ein apologetisches Moment! In *διὰ τοῦτο εἰρηκα* 65 liegt ein ungenauer (wie v. 36) Rückweis auf v. 37 44 45. Weil er voraussah, dass sogar scheinbare Jünger finaliter ungläubig sein werden, hat er im Voraus darauf hingewiesen, dass das Kommen zu ihm nicht in des Menschen eigener Macht steht (Ws, Lehrbegr. 149), sondern vom Vater ausgeht: *ἐκ* statt des gewöhnlichen *παρά*, wie in dem anklingenden Satz 3 27 (O. HTZM 228). *Deshalb* 66 (*ἐκ* τοῦτου wie 19 12, doch passt auch die gewöhnliche Ausl. = seither, da *καὶ οὐκέτι κτλ.* zeigt, dass das Weggehen kein momentanes war) *gingen viele seiner Jünger* *εἰς τὰ ὀπίσω* = *חזרו*, d. h. in der veränderten Richtung ihres Wandels gab sich die Veränderung ihrer inneren Stellung kund. Um so mehr Veranlassung für Jesus 67, die Vertrauensfrage auch an *die Zwölfe* zu stellen, die hier, wo ihr Kreis sich definitiv schliesst, erstmalig genannt werden. Die Versicherung, die Szene müsse erheblich später fallen als die zuletzt erzählten Verhandlungen (Ws), kann sich nicht auf unseren Text berufen, sondern nur auf die Erwägung, dass sich der Abfall in seinem ganzen Umfang erst allmählich herausstellen konnte; eine Erwägung, die aber unser Evglst eben nicht angestellt hat. Jesus fragt: *doch nicht auch ihr wollt weggehen?* Diese, natürlich auf verneinende Antwort angelegte, Deutung der synopt. Formel Mc 8 29 (Ws) will den Angeredeten zum klaren Bewusstwerden des Zugs von oben verhelfen, der sie zu ihm geführt hat und dauernd mit ihm verbindet. Pt antwortet 68 mit einer Bestätigung und Umschreibung von 63 *τὰ ῥήματα κτλ.* Zu dem objektiven kommt 69 noch ein subjektiver Grund *πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν*; erst musste in den Jüngern die Ueberzeugung zum Durchbruch gelangen, dass Jesus Messias ist; dann erst konnte ihnen die tiefere Erkenntnis dessen aufgehen, was damit gegeben sei (Ws, Lehrbegr. 25). Umgekehrt kann aber

glaubt und erkannt, dass du der Heilige Gottes bist. ⁷⁰ Jesus antwortete ihnen: habe ich nicht euch, die Zwölfe, ausgewählt? Und einer von euch ist ein Teufel. ⁷¹ Er meinte aber den Judas, den Sohn des Simon, des Iskarioten; denn dieser sollte ihn verraten, der einer von den Zwölfen war.

bei dem dehnbaren Begriff des johann. πιστεύειν die neugewonnene Erkenntnis auch hinterher zur festeren Ueberzeugung sich gestalten; daher die Stellung 17⁸ I Joh 4¹⁶. Weil aber der Glaube an Christi Worte die Erkenntnis seiner Zugehörigkeit zu Gott bedingt (O. HTZM 228), heisst er *der Heilige*. Geweihte *Gottes* = ὁν ὁ πατήρ ἡγάσεν 10³⁶, ὁ ἅγιος schlechthin I Joh 2²⁰ Apk 3⁷; s. zu Mc 1²⁴ = Lc 4³⁴. Im Munde des Pt ist dies = ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, sofern auch dieser Ausdruck den Messias nach seiner sittlichen und religiösen Stellung zu Gott kennzeichnet; s. zu Mt 2¹⁵. Ueber das Verhältnis von Glauben und Wissen s. S. 16; NtTh II 378 f. 487 f. E. F. SCOTT 271—275 (dazu W. W. HOLDSWORTH, Exp. 7. Ser. 1907 S. 182 bis 192).

Die Voraussetzung der Antwort, dass sie im Namen aller gegeben sei, erfährt ⁷⁰ eine Korrektur, zum Beweise, dass Jesus keine Täuschung erfahren hat. Der Lichtseite der Krisis tritt noch einmal die Schatten-seite gegenüber (LDT). Der Kontrast wird wie 7¹⁹ in eine Frage gekleidet und mit einfachem καί eingeleitet; über ἐξελεξάμην s. zu Mc 3¹⁴. Wiederholt findet sich der Gedanke 13¹⁸ 15¹⁶ 19 und im Diatessaron: elegi vos antequam terra fieret = Eph 1⁴ (RESCH, Agrapha² = TU n. F. XV 3 4 1906 S. 145 f.) Hier soll die Erinnerung an die Auswahl andeuten, weshalb sich Jesus, wie er ⁶⁷ getan, ihres Glaubens an ihn versehen darf (Ws). Inwiefern Judas *ein Teufel* (διδάβολος bei Joh immer Substantiv und in dieser Bedeutung) ist, erhellt aus 13² 27. „Was der Teufel für Gott ist, das ist Judas für Jesus . . . So wenig Gott den Satan aus der Weltgemeinschaft ausschloss, so wenig sollte Jesus seinen Widersacher aus seiner Gemeinschaft ausschliessen. Dieser wie jener müssen dem Heilswillen Gottes dienen“ (LDT). Die Behauptung, der johann. Jesus hätte den Judas ohne Voraussicht seines Verrates zum Jünger angenommen (Ws 234. ZN, Komm. 363 f.), ist in ihren Motiven offensichtlich, sollte aber durch ⁶⁴ mit seinem ἦδει ἐξ ἀρχῆς ausgeschlossen sein (vgl. LOISY 475 f.). Gut klassisch und wie Mc 14⁷¹, steht ⁷¹ λέγειν τινα = jemanden meinen. Ueber die Form Ἰσκαριώτης s. zu Mt 10⁴. Uebrigens heisst hier und 13²⁶ der Vater des Judas so, dagegen 14²² und vielleicht auch 12⁴ Judas selbst, wie in der Synopse. Dass er, der ἐμελλεν κτλ. = traditurus erat, *einer aus den Zwölfen war*, bildet einen tragischen Schlussston nach Mc 14¹⁰ = Lc 22³.

Wie Lc 9^{18—21} das Petrusbekenntnis sich unter Eliminierung der Zwischenstücke an das Speisungswunder 9^{10—17} anschliesst (VKM 251 454 557), bringt jetzt auch Joh den auf keinen Fall zu umgehenden Auftritt Mc 8^{27—9¹}, nur dass für Joh die synopt. Voraussetzung, wonach Christus die Erkenntnis von seiner Messianität erst zur Reife gedeihen liess, bevor er das Bekenntnis hervorlockte, entfällt (s. Einl. zu Synopt. I 3). Er steigert wohl ⁶⁸ f. Mc 8²⁹, aber die Worte des Petrus sind in seinem Evglm nicht der Ausdruck einer den Jüngern eben erst aufgegebenen Erkenntnis, da im Grunde nur wiederholt wird, was 1⁴⁹ bereits Nathanael weiss (JÜLICHER 379). Daher ist auch die Motivierung eine andere. Die beiden Kehrseiten des Abschnitts (60—65 und 66—71) sollen den Fortschritt darstellen, welchen sowohl der Unglaube, als der Glaube in Galiläa gemacht haben, also die grosse Scheidung der Geister daselbst LDT I 516 521 f. 526 f.). Und zwar sind beide Reihen parallel durchgebildet: der Notiz über den Anstoss ⁶⁰ entspricht der

Abfall 66, der Aussage Jesu über sein Wort 61–63 das Bekenntnis zu den Worten des Lebens 67–69, der Bemerkung über den Unglauben im Jüngerkreise 64 65 der Hinweis auf den Teufel inmitten der Zwölfe 70 71 (FR, StKr 1884 S. 153): nach Gottes Willen (65 wie Mt 16 17) soll selbst im kleinsten und engsten Zirkel dieselbe Krisis sich wiederholen, welche eine Sichtung der weiteren Anhängerschaft herbeigeführt hatte. Der durch 65 = 37 44 festgestellte Zusammenhang mit der vorigen Szene zeigt nur, wie Joh zeitlich und örtlich (vgl. die Darstellungen des Mt und Mc) noch differierende Stoffe nach Massgabe innerer Verwandtschaft ihres Gehaltes zusammenstellt (Wzs, EvG 475). Die der Form nach ganz johann. (Ws) Hindeutung auf das letzte Ende 62 entspricht dem Schlusse Mc 8 38 9 1. Darum aber liegt wohl auch 70 eine Umformung von Mc 8 33 = Mt 16 23 vor (O. HTZM 28 103). Schon Lc fand eine solche Bezeichnung des Hauptapostels zu schroff (s. zu Lc 9 23), und Joh entdeckt den „Teufel“ vielmehr in Judas, was dessen ganzer Auffassung als Maske des Antichrists durchaus entspricht; s. zu 18 6. So gewinnt der Evglst für diesen, aus drei Zyklen bestehenden Hauptteil 21–6 71 einen kurzen, die fernere Zukunft weissagenden, insonderheit auch an die weiteren Vorgänge beim Abendmahl (Judas, Petrus) erinnernden (Hsr IV 420), Schluss, ähnlich wie 1 51 die Indroduktion mit einem Vorweise auf Zukünftiges geendet hat (O. HTZM 139).

Zweiter Teil.

VII ¹ Hiernach wandelte Jesus in Galiläa; denn nicht wollte er in Judäa wandeln, weil ihn die Juden zu töten suchten. ² Das Fest der Juden aber, die Laubhütten, war nahe. ³ Da sagten seine Brüder zu ihm: mach dich auf von hier und begib dich nach Judäa, damit auch

Reise zum Laubhüttenfest. 7¹⁻¹³. Die Imperfekte **1** weisen auf dauernde Verhältnisse, zunächst im Unterschiede von 2¹⁻¹² 4⁴³⁻⁵⁴ auf einen längeren Aufenthalt in Galiläa, in welchem die Leser ihre synopt. Erinnerungen unterbringen mögen. Syr cur a b l r CHRYS. BLASS haben statt ἦθελεν — εἶχεν ἐξουσίαν. Das ἐζήτουν κτλ. sieht zurück auf 5¹⁸. Immer noch also, wie 4¹³⁻⁴⁴, sucht Jesus Konflikte zu vermeiden (LDT). Da nur dadurch der längere Aufenthalt in Galiläa motiviert, von einer Wirksamkeit in dieser Landschaft aber nichts berichtet ist, erhellt, dass für den johann. Christus die jüdische Wirksamkeit die Regel, die galiläische die Ausnahme bildet, wie denn auch Galiläa fortan aus der Geschichte verschwindet. Bald genug naht auch jetzt wieder **2** ein Anlass zu pflichtmässiger Reise nach Jerusalem: *das Fest der Juden*, welchem Hauptbegriff ἡ σκηνοπηγία untergeordnet wird (O. HTZM 229). Aber warum übte denn nicht schon das Passa 6⁴ dieselbe Wirkung? Man könnte antworten: gerade weil Jesus diese Gelegenheit im Frühling versäumt hatte, konnte er das in den Oktober (15. bis 21. Tisri) fallende „heiligste und grösste Fest“ (Jos. Ant. VIII 41), dessen Solennität selbst griech. Schriftsteller rühmen (s. zu v. 37), nicht vorübergehen lassen. Freilich sagt Jesus 8, dass für ihn im Gegensatz zu seinen Brüdern keine Notwendigkeit bestände, die Hauptstadt zu besuchen, und kommt 14 erst, nachdem die Feiertage zur Hälfte vorbei sind, zum Tempel, noch dazu nicht, um an den gottesdienstlichen Veranstaltungen teilzunehmen, sondern um zu „lehren“. Zur Reise muntern ihn **3** noch besonders seine Brüder (vgl. 2¹²), vielleicht unmutig über den letzten Rückgang 6⁶⁶, auf; sie drängen wohl auch im eigenen Interesse ihres Hauses auf eine Entscheidung (LCK); diese soll „nicht im Winkel“ Act 26²⁶, sondern am Sitze der Theokratie erfolgen, *damit auch deine Jünger* — zu ihnen rechnen sich die Brüder nicht —, die in Galiläa nur Zeugen von Misserfolg waren, *deine Werke sehen, die du gewohnheitsmässig tust*. Der auf jeden Fall beanstandbare Ausdruck (s. Einl. III 2) ist nicht etwa aus untergelegten Motiven des Zweifels an der Realität dieser Werke (BG-CRUS) oder Spottes (STIER) über die, alsdann ans Licht tretenden, herrlichen Taten (SCHW 117) zu erklären. Ebenso wenig sind andere Jünger gemeint, als die bisherige Umgebung Jesu (HGSTB). Der Ausdruck will, wie aus dem Fortgange erhellt, besagen, dass die galiläischen Erfolge nichts weniger als ausreichend sind, um ihn vor dem ganzen Volke als Messias zu legitimieren, er mithin sein System ändern müsse, wenn das Interesse seiner Jünger

a. Korte u. l.?

~~J. auf 17. Juni, 1881. Wohnung in 2. u. 4. 1881.~~

Stes. p. 11 f.

W. H. D. H.

deine Jünger deine Werke, welche du tust, sehen. ⁴ Denn niemand tut etwas im Verborgenen und macht selbst Anspruch auf öffentliche Geltung. Wenn du Derartiges tust, so offenbare dich der Welt. ⁵ Denn nicht einmal seine Brüder glaubten an ihn. ⁶ Jesus sagt zu ihnen: meine Zeit ist noch nicht da; eure Zeit aber ist immerfort bereit. ⁷ Die Welt kann euch nicht hassen; mich aber hasst sie, weil ich über sie zeuge, dass ihre Werke böse sind. ⁸ Geht ihr hinauf zum Fest; ich

nicht erkalten solle (Wzs, EvG 516). Formell ganz nach Lc 8¹⁶ 11³³ folgt **4** eine Parallele zu Lc 8¹⁷ 12² = Mt 10²⁶: *Niemand tut etwas* (aliquid) *im Verborgenen*, hält mit seinem Tun zurück *und macht doch selbst*, für seine Person im Kontrast mit seinem Handeln (Ws), *Anspruch auf öffentliche Geltung*: ἐν παρρησίᾳ εἶναι kann im Gegensatz zu I Kor 2⁷ ἐν μυστηρίῳ λαλεῖν τι = etwas vortragen, was auf dem Markte des Lebens unverstanden bleibt, nur sein = in Freimütigkeit, d. h. in Öffentlichkeit sein, versari in ore hominum, mit Rücksicht darauf, dass der messianische Beruf ein latentes Wirken nicht gestattet, s. 11⁵⁴. Daher *wenn* (εἰ dient zur Hervorhebung des logischen Widerspruchs, des Mangels an Folgerichtigkeit) *du dieses tust*, dein Wirken in den 3 erwähnten grossen Taten besteht, so *offenbare dich der Welt*, stelle dich ihr vor, majus theatrum quaere (BENGEL); denn hier und etwa noch 12¹⁹ 18²⁰ ist ὁ κόσμος „die verschiedenartige Menge der Individuen und Personen, die sich auf der Bühne bewegt, auf der Jesus aufgetreten ist“ (DELFF, StKr 1892 S. 77). Wie nämlich (γάρ) **5** schon aus diesem Zweifel an seinem Mut erhellt (O. HTZM 230), *glaubten nicht einmal seine Brüder*, von welchen es doch am ehesten zu erwarten gewesen, *an ihn*, welches Urteil charakteristischerweise mit ihrer Anerkennung der ἐργα wohl vereinbar scheint (LÖT): erst für den Fall, dass die Welt **4** sich für ihn erklären sollte, behalten sie sich auch für ihre eigenen Personen eine gleich günstige Entscheidung vor. Eben weil sie ihn damit selbst auf die Bahn der „Welt“ locken und von dem Urteil derselben abhängig machen, darf Jesus nicht Folge leisten, sondern deckt **6** die grundsätzliche Verschiedenheit des beiderseitigen Programmes auf. Sie brauchen bei ihrem Handeln gar nicht auf die Zeit zu achten, können je nach Belieben auf den Schauplatz treten und verschwinden; daran hängt keinerlei Entscheidung; anders verhält sich dies bei seinem Auftreten; bezüglich dieses muss er erst noch einen Termin abwarten. Der tiefere Grund dieser Verschiedenheit liegt **7** in dem inneren Gegensatze, in welchem zwar Jesus, aber nicht seine Brüder zum κόσμος stehen, der hier, wie 14¹⁷ 15¹⁸ 19¹⁶ 20³³ 17⁹ 14²⁵, Heimstätte und Bereich der Sünde und Gottesfeindschaft ist; s. zu 1¹⁰ 12³¹ und zu Mt 10¹⁷. Im Munde Jesu hat das Wort also einen anderen Sinn als in dem seiner Brüder **4** (LOISY 488). Diese stehen mit dem Kosmos in innerer Harmonie, gehören selbst zu ihm. Christus aber gehört nicht zur Welt 15¹⁹ 17¹⁴, und die Welt hasst ihn, weil ihre bösen Werke in seinem Lichte offenbar werden 3¹⁹. Daher verfolgt sie ihn als Uebertreter des Gesetzes 5¹⁶. Die Stunde aber, die daraus nach **1** resultierende Gefahr herauszufordern, ist in Gottes Rat noch nicht gekommen. Insofern trifft der καιρός **6** 8 für die **4** verlangte φανέρωσις so gut wie der καιρός Mt 26¹⁸ sachlich zusammen mit der ὥρα 30 13¹; s. S. 75 zu 2⁴. Die Zeit des öffentlichen und entscheidungsvollen Auftretens Jesu ist ebenso sehr die Zeit der Offenbarung für die Welt, wie die des leiblichen Untergangs. Daher die kategorische Erklärung **8** *ich* meines Teiles *ziehe nicht hinauf auf dieses*

gehe nicht zu diesem Fest hinauf, weil meine Zeit noch nicht erfüllt ist. ⁹ So sprach er und blieb für seine Person in Galiläa. ¹⁰ Als aber seine Brüder zum Fest hinaufgezogen waren, da zog auch er seinerseits

Fest; denn eine messianische Erregung der Festkarawanen hätte das Ereignis des Palmsonntags vorweg genommen. Aus diesem begründenden οὐπω πεπλήρωται kann zwar gefolgert werden (DW-BRK), dass schon vor ἀναβαίνω das οὐκ (Tatian syr sin cur sD Cod. it vg griech. Väter. TREG. TISCHD. ZN II 549 f.; Komm. 373 25. NESTLE, Einf.² 236) im Sinne von οὐπω (so BL Cod. it pesch W-H. Ws) gemeint sei, wenn auch letztere LA ihr Aufkommen erst der Kritik des PORPHYRIUS zu verdanken haben wird. Aber auch wenn οὐπω zweimal zu lesen ist, kann es angesichts von εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην seine Beziehung nur in einem der nächsten Feste haben, lässt also erwarten, dass **9** Jesus für seine Person (αὐτός sD, welche Zeugen auch δέ weglassen) in Galiläa blieb, nicht aber dass er **10** wenige Tage nachher doch noch das Laubhüttenfest besucht. Die Vertauschung des οὐκ mit οὐπω ist übrigens nicht der einzige Eingriff in den Text, durch den man die Schwierigkeit unserer Stelle zu heben unternahm. Chrys hat zu dem οὐκ ἀναβαίνω ein ἄρτι gefügt, dafür, im Einverständnis mit 69 q und unter Billigung von BLASS das εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτ. gestrichen.

Während SCHOPENHAUER (Grundprobleme der Ethik² 225) aus der Erzählung entnimmt, „dass sogar Jesus Christus einmal absichtlich die Unwahrheit gesagt hat“, machte schon PORPHYRIUS (bei Hieron. c. Pel. 2 17) dem Herrn den Vorwurf der inconstantia. Diesem sucht man gewöhnlich (Ws. ZN, Komm. 374 f.) wie in dem ähnlichen Fall zu Kana mit der Bemerkung zu begegnen, Jesus habe eine, seine menschliche Erwägung anders bestimmende, Weisung von oben erhalten. Der Evglst deutet weder diese noch eine andere Art der psychologischen Vermittelung an, stellt vielmehr alles dem Urteil seiner Leser anheim. Die Parallele 2 4 7, wo die soeben als noch nicht eingetreten bezeichnete Stunde doch plötzlich da ist, scheint den Gesichtspunkt an die Hand zu geben, dass Jesus überhaupt nicht auf fremde Initiative handelt; s. auch zu 11 6 (O. HRTM 231). Will er etwa erst τῆς ἑορτῆς μεσοῦσης 14 auftreten, nachdem die Massen der Festpilger sich angesammelt hatten? Aber das verstösst direkt gegen οὐ φανερώς, ἀλλ' ἐν κρυπτῷ. War es also zuerst seine Absicht, noch so lange als möglich in Galiläa zu verbleiben, und hat er dieselbe aufgegeben infolge nachgehender Erwägung, dass eine Wirksamkeit in der Stille auch in Judäa möglich und solchergestalt die Katastrophe noch hinausgeschoben werden könne? Dagegen spricht, dass Jesus 14 zwar etwas verspätet in Jerusalem ankommt, aber um so weniger mit seinem öffentlichen Auftreten zaudert; vgl. auch 18 20 ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν. Folglich wird das Inkognito (vgl. Mc 9 30) besagen wollen, dass er nicht in Prozession (THM 517) mit der Festkarawane hinaufzog (Ws). Ebenso tut er Lc 9 51, wo er das πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλὴμ unternimmt ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ, aber trotzdem, dass sonach seine Stunde gekommen ist, noch eine lange Wirksamkeit übt: die bekannte amphibolische Ausdrucksweise! NtTh II 422 f.

Mit ἐν κρυπτῷ soll nicht ein geheimer Weg (LDT), sondern Einhalten der, mit dem korrespondierenden ἐν κρυπτῷ 4 bezeichneten, den Brüdern unstatthaft erschienenen Linie angezeigt werden; vgl. 14 22. Die näheren Umstände, unter denen sich die Reise und die Ankunft in Jerusalem vollzogen haben, verschweigt der Verf. seiner Art gemäss, und wir sind nicht berechtigt, ihnen nachzuspüren (LOISY 493—495). Wird das schwierige ὥς gelesen (gegen sD Cod. it), so bezeichnet es „die Beziehung auf das vorstellende und

west 1/2 Sec 27 T25N and T26N. R10W. Plat. and
Sec. 28 T25N and T26N.

Baldensperger, Ulrich. Apologie 1209 v. 10.

hinauf, nicht öffentlich, sondern wie im Geheimen. ¹¹ Die Juden nun suchten ihn beim Fest und sagten: wo ist er? ¹² Und es gab über ihn ein grosses Gerede in dem Volk; die einen sagten: er ist gut; andere sagten: nein, sondern er verführt das Volk. ¹³ Niemand jedoch redete

denkende Bewusstsein, wie z. B. 1 ¹⁴ die δόξα des Logos ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός die δόξα ist, die der Logos haben musste, wenn seine δόξα als die δόξα des Eingeborenen gedacht werden sollte“ (BR 288). Aus dem οὖν **11** ist aber nicht etwa in Verbindung mit v. 20 zu folgern, dass er eine Zeitlang auch in Jerusalem das Inkognito beibehielt (HGF 282), sondern nur, dass er nicht gleich unter den ersten Festpilgern zu finden war (LBT). Man war an sein Auftreten gewöhnt; aber jetzt schien er sich entziehen zu wollen. Daher die verächtliche Frage der stimmungsführenden Ἰουδαῖοι (als solche werden sie **11** und **13** von dem ὄχλος **12** — BL haben den Plural — unterschieden; auch 5 ¹⁵ 9 ²² 18 ¹² ist οἱ Ἰουδ. = οἱ ἄρχοντες, anders **12** ⁹) nach „jenem“, wobei übrigens dieses ζητεῖν noch nicht im Sinne von ³⁰ gemeint zu sein braucht. Das **12** weiter entworfene Bild von der Stimmung der Festgenossen zeigt einen γογγυσμός, aber nicht zu nehmen wie 6 ⁴¹ ⁶¹, sondern als halblaute Mittheilung entgegengesetzter Ansichten. Die einen halten ihn für einen ἀγαθός, einen Mann von gutem Willen, verlässlichem Charakter (Mt 25 ²¹ ²³ Lc 19 ¹⁷), die anderen für einen gefährlichen Demagogen (Mt 27 ⁶³). Aber keine von beiden Parteien wagt sich **13** mit ihrem Urtheil heraus, um auf keinen Fall dem Votum des Synedriums vorzugreifen: Symptom hierarchischer Volksbevormundung.

Die Perikope leitet den letzten grossen Hauptabschnitt ein, dessen Schauplatz Judäa ist, wie er es der Hauptsache nach schon bisher gewesen war, s. zu 1. Der Grund dieser gänzlichen Verschiebung des synopt. Schauplatzes erhellt aus 3 4, wonach das (zum Notbehelf degradierte) Galiläa als ein unbekannter und obskurer Winkel, Jerusalem allein als der weithin sichtbare Schauplatz für eine messianische Wirksamkeit gilt (O. Htzm 103 139 229 f.). Das apologetische Motiv liegt auf der Hand: Jesus war kein galiläischer Neuerer, der im Dunklen blieb und allein deshalb schon den Anspruch auf den Messiasitel verwirkt hat, sondern er war der Gottgesandte, der sich von Anfang an dem jüdischen Volk in seiner Gesamtheit zugewendet und zu diesem Zweck immer wieder die Hauptstadt aufgesucht hat (Loisy 485). Dahin macht er sich also, Galiläa definitiv verlassend, auf, so wie Jesus auch in der Synopse seit dem Moment des Petrusbekenntnisses seinen Blick auf Jerusalem richtet (PFL II 363). Aber die Reise dahin hat ein halbes Jahr früher statt, als in der Synopse. Denn nach Mc 10 ⁴⁶ = Mt 20 ²⁹ zieht er sofort durch Jericho und von da, parallel dem erst späteren Abschnitt Joh 12 ^{12—15}, nach Jerusalem. Aber zu diesem später geschilderten Zug bildet der ἐν κροστῷ ¹⁰ statthabende das gerade Widerspiel. Lässt sich nun auch Mc 10 ^{2—52} = Mt 19 ^{2—20} ³⁴ zur Not zwischen Joh 11 ⁵⁷ und 12 ¹ einschalten, so findet sich doch für den ganzen Inhalt des hier von Auftritten beim Laubbütten- und Tempelweihfest Erzählten vor Mc 10 ¹ = Mt 19 ¹ kein Raum. Wohl aber hat schon Lc zwischen die Abreise aus Galiläa 9 ⁵¹ und die Ankunft in Jericho 18 ³⁵ einen Reisebericht eingeschoben, zu welchem Joh hier ein anders geartetes Seitenstück bildet; aber nicht nach dem schon 4 ^{1—42} bedachten Samaria, sondern nach Judäa verlegt er, vielleicht einzelnen Andeutungen wie Lc 10 ³⁸ 13 ¹ 4 ³⁴ folgend, die ganze zweite Hälfte des messianischen Wirkens Jesu. Ihr geschichtlicher Wert steht demnach auf keinen Fall höher als derjenige der lukanischen Einschaltung (s. Einl. zu Synopt. I 7).

Jesus auf dem Laubbüttenfest. 7 ^{14—52}. Der Nachweis, dass mit

öffentlich über ihn, aus Furcht vor den Juden. ¹⁴ Als aber das Fest bereits zur Hälfte vorbei war, stieg Jesus hinauf zum Heiligtum und lehrte. ¹⁵ Da wunderten sich die Juden und sagten: wie kommt dieser, der keine Studien gemacht hat, zur Schriftgelehrsamkeit? ¹⁶ Da antwortete ihnen Jesus und sagte: meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat. ¹⁷ Wenn einer seinen Willen tun will, wird er in Betreff der Lehre erkennen, ob sie aus Gott ist oder ich von

τῆς ἑορτῆς μεσοῦσης **14** der vierte Festtag gemeint und dass dies der 15. Oktober des Jahres 29, ein Sabbat, gewesen sei (WIESELER, Chronol. Synopse 309 329), ist verlorene Mühe, schon darum, weil in der Festwoche täglich Volk im Tempel war, zu welchem Jesus reden konnte (LICHTENSTEIN, Lebensgesch. Jesu 294) und der Evglst die Zeitangabe möglicherweise symbolisch gemeint hat (LOISY 497). Der Aufstieg zum Tempelberg, zu unterscheiden von dem Aufstieg nach Jerusalem v. 10, beendet den γογγυσμός v. 12. Aber zur Ueberschung der Hierarchie tritt Jesus **15** nicht etwa als Volksprediger, sondern als Schriftausleger auf, indem er die Weissagungen erklärt, nämlich nach dem hermeneutischen Prinzip 5 39 46. Und zwar charakterisiert den johann. Christus im Gegensatz zu Mc 1 22 das theologische Gepräge seiner Argumentation, die rabbinische Schulung, die er beweist (z. B. gleich 22 23), während irgend welcher Erwerb derselben („akademische Bildung“) ihm doch nicht nachzuweisen war. An Stelle der σοφία in der synopt. Grundstelle Mc 6 2 treten γράμματα, was, zumal ohne Artikel, nicht etwa das AT (= γραφή oder γραφαί) bedeutet, sondern nach Act 26 24 eine Gelehrsamkeit, deren Mittelpunkt allerdings das AT war, also die auf Theologie und Schriftgelehrsamkeit sich beschränkende Schulwissenschaft der Juden (H. HTZM, Pastoralbriefe 435—438. CR 275. DELFF, Neue Beiträge 27; StKr 1892 S. 88). Beschrieben wird wie 31 40 46 ein unwillkürlich anerkennendes Staunen (Ws), aber doch mit μὴ μεμαθῆκός = qui non didicit vom Standpunkt des gelehrten Zunftgeistes aus auf Minderung der Achtung Jesu beim Volk abzielend: ein Dilettant, Autodidakt! Ebenso auch seine Jünger Act 4 13. Es ist bemerkenswert, dass bei den Synoptikern Jesu die Qualität des Rabbi von den Juden nicht bestritten wird. Die Bemängelung seiner gelehrten Ausbildung gehört deshalb wohl weniger der Geschichte Jesu als der antichristlichen Polemik einer späteren Zeit an (LOISY 499, vgl. J. RÉVILLE 191). Das Rätsel der vorliegenden Paradoxie — Gelehrsamkeit eines Ungelehrten — empfängt **16** seine Lösung dadurch, dass der Autodidakt in Wahrheit ein Theodidakt ist, wie solches 6 45 = Mt 10 20 auch alle seine Jünger werden sollen. Seine Gelehrsamkeit, welche sie nicht aus ihren Schulen abzuleiten wussten, hat er von Gott. Dieser, der ihn gesandt hat, ist auch die Quelle seiner Weisheit; vgl. 8 28 14 24. Das zu erkennen ist nicht schwer, falls man **17** nur den ernstesten Willen hat, Gottes Willen zu tun, weil dann sofort die vollständige Harmonie wahrzunehmen sein wird, in welcher Christus mit diesem Willen steht. Konnte der historische Jesus unter θέλημα τοῦ θεοῦ nur den im AT geoffenbarten Willen Gottes verstehen (Ws), so stimmt dazu zwar sofort 19. Wie aber der Evglst auf Grund seiner Voraussetzungen den allgemeinen Satz versteht, erweitert sich das θέλημα τοῦ θεοῦ (vgl. Mc 3 33) nach Anleitung von Rm 2 14 15 I Kor 7 19 zu dem Gesetz des sittlichen Bewusstseins (GDT). Denn dieses ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με ist sachlich gleich dem ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν in der inhaltlich verwandten Stelle 3 21. Hier aber liegt der Nachdruck auf dem θέλειν, dem Entschlusse des Menschen, welcher dem

der Unterricht ausgeführt. Die Schüler
sind auf die flammende Kugel, die
in der Luft schwebt.

mir aus rede. ¹⁸ Wer von sich aus redet, sucht seinen eigenen Ruhm. Wer den Ruhm dessen sucht, der ihn gesandt hat, dieser ist wahr und nichts Unsittliches ist in ihm. ¹⁹ Hat euch nicht Moses das Gesetz gegeben? Und keiner von euch tut das Gesetz. Was sucht ihr mich

θέλημα Gottes entsprechen muss (LDT). Wem es ernst ist mit Streben nach untadelhaftem Wandel vor Gott, wer nach Gerechtigkeit dürstet Mt 5 6, der muss in dem, was Jesus bietet, das Ziel seines Suchens finden; der aufrichtigen Willensrichtung nach dem Göttlichen ist es beschieden, das Göttliche auch zu erkennen (vgl. NtTh II 363 f. und J. WEISS, Nachfolge Christi 52 f.; anders WREDE, Messiasgeheimnis 201). Insonderheit wird man unter der angegebenen Bedingung 18 aus seiner reinen, selbstlosen Hingabe an den Beruf, aus seiner Unterordnung unter den Vater erkennen, dass Jesus nur Gottes Ehre sucht; man wird ihn von solchen unterscheiden lernen, die zuletzt immer eigene Ehre suchen (vgl. 5 41 44, eine rabbinische Parallele bei DELFF, Neue Beiträge 27 f.), und man wird den richtigen Schluss aus dieser Erkenntnis ziehen. Anstatt des negativen Ausdrucks, darauf die syllogistische Form zunächst führen würde, ἀφ' ἑαυτοῦ (= spontan, ohne fremden Auftrag) οὐ λαλεῖ steht der positive ἀληθῆς ἐστίν, und zwar ist er dies, weil er ohne Verunreinigung das, was er geschaut und gehört hat, wiedergibt, seine Mission einfach ausrichtet: subjektiv richtige Erfassung und Wiedergabe eines objektiv richtigen Inhaltes. Im negativen Satze wird anstatt ψεῦδος das umfassendere ἀδικία gesetzt: *nichts Unsittliches*. Sein ganzes Auftreten trägt einen, mit der Sendung von oben gegebenen, sittlichen Charakter: also ein zweiter Beweis für 16.

An die Verteidigung schliesst sich 19—24 ein Angriff, vermittelt durch den einfachen Gegensatz: die ἀδικία liegt vielmehr auf Seite der Gegner. Denn ihnen ist als Ausdruck des göttlichen θέλημα das positive Gesetz des Moses gegeben. Nichtsdestoweniger halten sie, wie ihnen auf den Kopf zugesagt wird, selbst dieses Gesetz keineswegs, wollen dabei gleichwohl andere noch strafen, als ob auf der Seite dieser die Uebertretung des Gesetzes zu suchen und zu ahnden wäre: johann. Form für Mt 23 4. Insofern ist die Stelle 22 23 Auslegungskanon für 19, aber nicht so, als ob schon hier von der Beschneidung oder von der Sabbatruhe die Rede wäre; vielmehr liefert der Satz nur das allgemeine Schema, welches später mit dem Hinweis auf jene beiden Spezialitäten ausgefüllt wird. Gemeint also ist mit νόμος das ganze Gesetz, in Betracht aber kommt das Gebot: du sollst nicht töten. Dieses übertreten die Juden vermöge der ganzen Stellung, die sie Jesu gegenüber einnehmen; denn τί με ζητεῖτε ἀπ. wird 23 durch ἐμοὶ χολᾶτε nach Mt 5 22 erklärt und findet seine Bestätigung sowohl 5 16 18, worauf Jesus hier zurückgreift, als auch nachher 8 37 39 40. Auch sachlich gehört das Folgende zu 5 17 (vgl. S. 133). Deshalb erfreut sich die Annahme ziemlicher Beliebtheit, dass 7 15—24 eigentlich in den Zusammenhang des fünften Kapitels gehöre, und man möchte das Stück hinter 5 47 verpflanzen (WENDT 79 ff. SPITTA I 199 ff. J. WEISS, ThLZ 1893 S. 397. BLASS, Philol. of the gosp. 1898 S. 239). Aber es versteht sich auch an seiner jetzigen Stelle. Es wird vorbereitet 7 1 und vorausgesetzt 7 25 in einem Vers, der sich doch offenbar auf 20 bezieht (vgl. ZntW III 53 f. HAUPT, StKr 1893 S. 236. ZN II 561; Komm. 379 34). Fragezeichen sind nur hinter dem ersten τὸν νόμον und dann wieder hinter ἀποκτείναι an der Stelle, vgl. 6 70. Im Gegensatz zu οἱ Ἰουδαῖοι weiss ὁ ὄχλος, der meist aus Fremden bestehende Volkshaufe, nichts von den Mordge-

zu töten? ²⁰ Da antwortete die Menge: du hast einen ~~Dämon~~; wer sucht dich zu töten? ²¹ Jesus antwortete und sagte zu ihnen: ~~Ein~~ Werk habe ich getan, und ihr seid alle befremdet. ²² Darum, Moses hat euch die Beschneidung gegeben — nicht, dass sie von Moses ist, sondern von den Vätern — und so beschneidet ihr denn am Sabbat einen Menschen. ²³ Wenn ein Mensch am Sabbat Beschneidung empfängt, damit nicht das Gesetz des Moses gebrochen werde, zürnt ihr mir, dass

danken der Vornehmen, findet vielmehr **20** in der Frage eine Eingebung übertreibender Phantasie, eine fixe Idee: daher *du hast einen Dämon*, wie 8 48 10 20, wo es vom Wahnsinn erklärt, mithin die beiden Beschuldigungen Mc 3 21 22 einander gleichgesetzt werden. Ohne irgend darauf Rücksicht zu nehmen, setzt Jesus **21** den ¹⁹ abgebrochenen Gedanken fort: was tat ich euch, um einen solchen Hass zu rechtfertigen? So kommt er darauf, das erste Motiv dieses verhängnisvollen Hasses zu beleuchten. *Ein einziges Werk tat ich*: die noch in frischer Erinnerung derer, welche sie ihm weder vergessen noch vergeben konnten, stehende Sabbatheilung (aber s. Einl. III 2) tritt dem οὐδείς ἐξ ὑμῶν ποιεῖ τὸν νόμον gegenüber, weil in jener die Uebertretung liegen sollte, welche die Juden, statt auf ihrer eigenen, vielmehr auf seiner Seite suchten. Dieses Eine Werk reichte hin, um sie alle zu befremden (θαυμάζετε): die in Gegensatz zu ἐν tretenden πάντες sind weder auf die „Juden“ ^{15—19}, noch auf den ²⁰ von ihnen unterschiedenen ὄχλος zu beschränken, sondern allgemein zu fassen (Ws). Wird διὰ τοῦτο überhaupt gelesen (gegen s), so ist es entweder (gewöhnliche Ausl. Ws. ZN, Komm. 380 f.) nach Mc 6 6, aber ohne Analogie bei Joh, an θαυμάζετε anzuschliessen, oder es eröffnet wahrscheinlicher den Satz **22** und ist mit Beiseitesetzung aller logischen Künsteleien einfach als Ellipse im Sinne von 6 65 zu nehmen: *Darum* wisset, ich will euer Bedenken heben. (Mit absichtsvoller Wiederholung aus ¹⁹ steht *Moses hat euch gegeben*, aber jetzt nicht mehr τὸν νόμον überhaupt, sondern τὴν περιτομήν. Die so motivierte Wiedererwähnung des Moses macht nun freilich, wenn der Evglst sich nicht von seiten jüd. Leser einem Vorwurf historischer Ungenauigkeit aussetzen will, eine Berichtigung nötig, die wie 4 2 6 46 in Form einer Parenthese erfolgt: *die Beschneidung selbst rührt* nämlich von Abraham her Gen 17 10 21 4 Act 7 8 Rm 4 11; Zeitabstand zwischen Patriarchenalter und Gesetzgebung wie Gal 3 17. Jesus rechtfertigt also gerade wie in den vorschwebenden Stellen Mt 12 5 11 12 Lc 13 15 16 seine Sabbatheilung durch die eigene Sabbatobservanz der Juden: nehmt doch ihr selbst die Beschneidung am Sabbat vor (καὶ περιτέμνετε, konsekutiv: *und so beschneidet ihr denn*), falls nämlich der Gen 17 12 Lev 12 3 dafür vorgeschriebene achte Tag auf einen Sabbat fällt. Dieselbe Beweisführung findet sich bei R. Eleasar b. Asarja (Sabb. 132a): „Wenn schon bei der Beschneidung, bei welcher es sich bloss um ein Glied handelt, der Sabbat zurücktreten muss, um wie viel mehr ist dies bei der Lebensrettung der Fall“ (GÜDEMANN, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judentums 1893 S. 252); vgl. Justin. Dial. 27. Der Streit der Ausleger, ob hier überwiegende Bedeutung der Beschneidung vor dem Sabbat oder umgekehrt die höhere Würde des Sabbats vor der Beschneidung gelehrt werde, ist gegenstandslos. Jesus stellt sich vielmehr sowohl gegen mosaische, wie gegen patriarchalische Autorität unabhängig, nachdem er dieselbe Stellung 5 17 sogar dem Sabbat gegenüber eingenommen hat, welcher nicht bloss vormosaisch, sondern sogar urältestes Institut nach Gen 2 1—4 ist (SCHW 49). Der περιτομή **23**, wodurch ein einzelnes Glied rektifiziert wird, entspricht die Herstellung

+ bij beplanten
+ was in aangeplant

— 1. Blatt.

op den b. wetst. 2. St. 1. 887 a. b.

Tollman von Biele

no 24 Verpflegungsbuch 1/1 Biele

Admont

ich einen ganzen Menschen am Sabbat gesund gemacht habe? ²⁴ Richtet nicht nach dem Augenschein, sondern richtet, wie es gerecht ist. ²⁵ Da sagten nun einige von den Jerusalemiten: ist das nicht der, den sie zu töten suchen? ²⁶ Und siehe, er redet öffentlich, und sie sagen ihm nichts. ~~Die Oberen haben doch nicht wirklich erkannt,~~ dass dieser der Christus ist? ²⁷ Aber von diesem wissen wir, woher er ist; wenn aber der Christus kommt, weiss niemand, woher er ist. ²⁸ Da rief Jesus im Tempel lehrend und sprechend: sowohl mich kennt ihr als auch, woher ich bin, wisst ihr. Und ich bin nicht von mir selbst gekommen, sondern es ist ein

des ὅλος ἄνθρωπος. Was nämlich den Menschen nach theokratischen Begriffen zum Heiden macht (Midrasch Bemidbar rabba: praeputium est vitium in corpore), wird durch die Beschneidung abgetan, daher diese als ein Reinigungs- und Heilungsakt galt. Ueberwiegt in casu, *damit* nämlich *nicht das* die Heilung jenes Leibschadens am achten Tag vorschreibende *Gesetz* durch Aufschub *gebrochen werde*, die Beschneidungsordnung das Gesetz der Sabbatruhe, woher dann der Zorn über die Heilung eines Kranken am Sabbat? Allerdings war **24** die Heilung des Kranken ein Sabbatbruch *dem* äusseren *Scheine nach*: ὁψις = id quod sub visum cadit, res in conspicuo posita; vgl. Jes 11 3: κατὰ τὴν δόξαν κρίνειν. Aber 11 44 Apk 1 16, wo es im NT noch weiter vorkommt, heisst es Gesicht, wie πρόσωπον Lev 19 15 Dtn 1 17 16 19 als bekannter Hebraismus im Zusammenhang von Abmahnungen vor parteiischem Gericht steht. Dagegen sollen die Juden den Vorfall gerecht beurteilen, d. h. in der Heilung etwas dem Wesen des Sabbats Entsprechendes finden gemäss der Anleitung, die er ihnen soeben gegeben: daher nach Sach 7 9 (Fr 261) τὴν δικαίαν κρίσιν, vgl. Lc 12 57. Im Gegensatze zum ὅχλος ²⁰ reden **25** zwar Einwohner von Jerusalem, als welche über die hierarchischen Tendenzen Bescheid wissen mussten; nicht aber als ob sie infolge der Erinnerung an die Heilung 5 5—9 jetzt erst Jesu Identität mit dem bereits 5 18 dem Tod Geweihten erkannt hätten (Br 287), sondern die Frage kommt, wie 19, nur als Voraussetzung für das Folgende in Betracht, nämlich dafür, dass **26** die Hierarchen ihn so frei reden lassen; ihre augenblickliche Untätigkeit befremdet. *Doch nicht etwa wirklich erkannt haben die Oberen* u. s. w. Doch nein! Schon widerlegen sie **27** selbst den nur vorübergehend aufgetauchten Gedanken durch Erinnerung an das Dogma von dem plötzlich aus der Verborgenheit hervortretenden Messias (s. zu 1 31 Mt 24 26): πόθεν bezeichnet übrigens die nähere Herkunft, den Familienursprung; vgl. Hebr 7 3 ἀγενεαλόγητος. Jesus reagiert sofort auf die Reflexion der Leute, gleich als wäre sie an ihn gerichtet gewesen (Loisy 509). Die **28** aus 14 beibehaltene äussere Szene entspricht der inneren Bedeutung der in erhöhtem Affekt (zu ἐκράξεν vgl. 26 παρρησία λαλεῖ und 1 15) gehaltenen Rede. *Sowohl mich kennt ihr als auch, woher ich bin*, meine Abkunft, *wisst ihr*: Christus bestätigt das Wissen der Juden um seine irdische Herkunft in vollem Ernst und mit Nachdruck als richtig; er ist wirklich der Sohn Josephs, der dessen Vater und Mutter sie kennen 6 42 (NtTh II 418 ff., Loisy 101 181 258 449 511). Das dritte καί ist wieder das charakteristische johanneische, welches den Gegensatz erst recht fühlbar macht (s. zu 1 10): obgleich sie aus Jesu bekannten und unbestrittenen Herkunftsverhältnissen darauf schliessen zu können meinen, dass er nicht der Messias sei, ist er es doch. Anders wird die Sache auch nicht bei der auf anderer Interpunktion beruhenden Uebers. von Wzs: So?

Wahrhaftiger, der mich gesandt hat, den ihr nicht kennt. ²⁹ Ich kenne ihn, weil ich von ihm bin, und er hat mich gesandt. ³⁰ Da suchten sie ihn zu fassen, und niemand legte die Hand an ihn, weil seine Stunde noch nicht gekommen war. ³¹ Viele aber aus der Volksmenge kamen zum Glauben an ihn und sagten: wenn der Christus kommt, doch nicht mehr Wunder als dieser tut, wird er tun? ³² Die Pharisäer hörten die Volksmenge solches über ihn murmeln und sandten Diener aus — die Hohenpriester und Pharisäer —, um ihn zu fassen. ³³ Da sagte Jesus: noch eine kleine Weile bin ich bei euch, dann gehe ich

mich kennet ihr und wisset, wo ich her bin? *und doch bin ich nicht von mir selbst gekommen, sondern es ist ein wahrhaftiger*, echter, rechter Sender (aus dem folgenden ὁ πέμψας ist πέμπων zu ergänzen, LDT, LOISY 511, nicht aber mit Ws zu übersetzen: es gibt in der Tat und Wahrheit einen), *der mich gesandt hat*, vgl. 8 42. Zu allen menschlichen Gesandtschaften verhält es sich urbildlich, wenn Gott Boten in die Welt sendet und ihnen zugleich die Macht verleiht, den Zweck ihrer Mission zu erreichen. Der Gesandte schlechthin ist aber Jesus. Sein Verhältnis zu Gott als seinem Sender gibt also den allein zureichenden Anhaltspunkt ab für Beurteilung seiner Abkunft, vgl. 5 37 38. Aber von dieser seiner wahren Herkunft, d. h. seiner Sendung können sie nichts wissen: insofern trifft das vermisste Merkmal der Messianität gerade in einem höheren, über die Fassungskraft der Juden hinausliegenden, Sinne zu (Ws). Ihr richtiges Wissen, dass er der Sohn Josephs ist 6 42, schliesst also nicht aus, dass er als Sohn Gottes **29** *von ihm her*, von Gott ausgegangen ist (6 46). Der irdische Vater Jesu ist nur eine unwahre Erscheinung und Abschattung eines höheren Väterverhältnisses, in welchem Jesus zu seinem wahrhaften Sender steht (NtTh II 418). Von ὅτι (weil, nicht dass) könnte auch der zweite Satz abhängig sein, der aber besser selbständig gefasst wird. „Seinem Sein wie seinem Berufe nach ist er vom Vater“ (LDT): einfachster Ausdruck des Sohnesbewusstseins, johann. Fassung von Mt 11 27. Das οὖν **30** bezieht sich darauf, dass er wieder wie 5 17 von seinem besonderen Verhältnisse zu Gott sprach. Wenn sie gleichwohl (καί wie 26) ihn nicht griffen, so lag der Grund darin, dass *seine Stunde*, da er den Feinden in die Hände fallen sollte (also zugleich ὁμῶν ἡ ὥρα Lc 22 53), *noch nicht gekommen war*, so dass sein Wort vom καιρός 6 8 doch recht behielt trotz ihm scheinbar widersprechender Praxis. Das menschliche Motiv, welches die Gegner lähmte, darf auf keinen Fall in Jesu Ansehen beim Volke gesucht werden; denn eben dieses gibt jetzt gegenteils Anlass zu einem Verhaftungsversuch (Ws). Zu diesem kommt es nämlich, weil eine Partei im Volke **31** an ihn als den Messias gläubig wurde, indem sie ein Ueberbotenwerden seiner Taten (also wohl galiläische Zeichengläubige wie 4 48 Ws; LOISY 515 dagegen leugnet die Notwendigkeit der Annahme galiläischer Herkunft, die ausgeschlossen sein würde durch die eigentümliche LA von syr sin: viele aus dieser Stadt) für unmöglich erachtet; vgl. 40. Die **32** vom Synedrium (s. zu 1 24) — wann, wo, unter welchen näheren Umständen dieses zusammentrat, wird nicht gesagt, und es ist überflüssig, darüber nachzugrübeln (LOISY 515 f.) — ausgesandten *Diener* scheint Jesus sofort bemerkt zu haben, wenn er **33** den Juden zu erwägen gibt, dass er nicht mehr lange unter ihnen verweilen, bald zum Vater hingehen werde: über ὑπάγειν s. zu Mc 14 21. Mit seiner Tötung werden die Hierarchen also nichts erreichen, als seinen Hingang zum Vater, seine Verklärung, womit

~~ing~~

Wie oft ich mich mit ihm über die Kunst besprach, so

P. 169

to file -
to file -

Comp. for Hendon 332, 1.

Mar.

hin zu dem, der mich gesandt hat. ³⁴ Ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, könnt ihr nicht hinkommen. ³⁵ Da sagten die Juden zu einander: wo will dieser hingehen, dass wir ihn nicht finden werden? Er will doch nicht zu der Zerstreuung der Griechen gehen und die Griechen lehren. ³⁶ Was ist das für ein Wort, welches er sprach: ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, könnt ihr nicht hinkommen. ³⁷ An dem letzten Tage aber — dem grossen des Festes — stand Jesus und rief also: wenn einer dürstet,

ihnen selbst aber der Weg des Heils verschlossen sein wird. Denn **34** vergeblich werden sie ihn alsdann suchen. Während mit einem Anflug von Wehmut, „um die Abschiedsstimmung wach zu rufen“ (O. HTZM 129), daran erinnert wird, dass seine Zeit bald zu Ende geht, wird andererseits ein vergebliches Verlangen nach Wiedersehen in der Lc 17 ²² 19 ⁴³ 44 21 ^{20—24} geweissagten Zeit in Aussicht gestellt, wo sie Hilfe und Rettung von einem Messias erwarten und zu spät einsehen werden, dass sie einen solchen schon gehabt, aber verworfen haben. „Suchet ihn, so lange er zu finden ist“, Jes 55 6. Selbst der Trost wird ihnen genommen sein, hinkommen zu können, wo er ist: *ἔπου εἶμι*, während die Form *εἶμι* (= ich gehe; so syr sin unter dem Beifall von CALM) in der griech. Bibel nur Prv 6 6 steht. Nach der Parallelstelle **8** ²¹ werden sie in der Gottverlassenheit sterben, und der beiderseits gemeinte Ort, dahin sie nicht kommen können, kann nur die Wohnung Gottes sein. Aber trotzdem, dass solches ³³ auch ausdrücklich gesagt war, wissen die Angeredeten **35** nichts davon (s. Einl. III 2). Da in der Parallele **8** ²² die Steigerung böswillig ist, wird auch unsere Frage böswillig oder vielmehr höhnisch gestellt sein: *wohin will dieser* (verächtlich) *gehen, dass* (nicht denn) *wir ihn* seiner Aussage zufolge *nicht mehr finden werden?* Die Gerichtsweissagung wollen sie nicht verstehen und das *πρὸς τὸν πέμψαντά με* wird als nicht gesprochen behandelt, wie es scheint auch von Seiten des Schriftstellers. Die Juden halten sich bloss an das *ὑπάγειν* und äussern die spöttische Vermutung, aber auch unbewusste Weissagung (LANGE, O. HTZM 235, Ws, BUGGE, LOISY 519), er werde, nachdem er unter seinen Volksgenossen nichts ausrichten konnte, sich nach der *Zerstreuung* inmitten der *Griechen*, d. h. zu den unter Griechen zerstreut lebenden Juden (I Pt 1 1), begeben und mit den Heiden anbinden, wie schon mancher unruhige Kopf, dem es in Palästina zu eng war, sich nach einer Operationsbasis „draussen im Reich“ umgesehen haben mochte. Dahin schienen bei ihm Samariterfreundschaft und Sabbatbruch zu weisen. Aber dieser ihr Einfall genügt ihnen **36** selbst nicht mehr. Die Rede, dass sie nicht sollen zu ihm kommen, bleibt den Juden unbegreiflich, wird aber dem Leser nachgehends **13** ³³ ³⁶ durchsichtiger. Für jetzt aber variieren die sich entsprechenden Aussagen ²⁷ und ³⁵ ³⁶ wieder das Thema vom unbekannten Lebensausgang und Lebensziel **3** 8.

Der *letzte Tag des Festes* heisst **37**, wie **19** ³¹ der erste des Passas, *gross*, weil er sabbatgleich durch Festversammlung gefeiert wurde; die Frage, ob dies nun der siebente oder, wie wahrscheinlich, der zu der eigentlichen Festwoche hinzugeschlagene achte Tag war, hat bloss archäologisches Interesse, und vollends archäologische Grille, wenngleich herkömmliche Auslegung (SCHZ. KL. GÜDEMANN, a. a. O. 255. ZN, Komm. 389 f., auch Wzs, EvG 518. PFL II 366), ist es, die folgenden, affektvollen (*ἔξρ.* wie ²⁸) Worte auf eine, mit dem Laubhüttenfest verbundene, Wasserspende zu beziehen, wie sie in der nachexilischen Zeit von den Pharisäern durchgesetzt worden ist (BL IV 12—15).

so komme er und trinke. ³⁸ Wer an mich glaubt — wie die Schrift gesagt hat: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe flies-

Aber vom Trinken ist ja die Rede (Ws, LOISY 526), und wenn an diesem Herbst-feste allerdings viel getrunken wurde (ein bacchantisches Fest nach Plut. Symp. IV 6 2), so doch gewiss nicht jene Libationen; an wirkliche Unsitten dagegen wird man den folgenden, im Anschauungskreise von 4 14 6 ³⁵ sich bewegen- den und auf Jes 55 1 zurückgreifenden Satz nicht anlehnen wollen. Der zweite Teil der, dem Gericht ³³⁻³⁶ entgegengestellten, Verheissung beginnt **38** mit δ πιστεύων εἰς ἐμέ, welche Worte noch an ³⁷ anzuschliessen kontext- mässig angeht (FR 311, GRILL I 16 314 f., LOISY 522 f., CALM 271 f.), aber doch sprachlich härter ist, als die Annahme eines absoluten Nominativs wie 6 ³⁹. Jene Wortgruppierung würde gestatten, das Zitat auf Christus zu be- ziehen, „la vraie source de l'eau vive“ (LOISY, CALM, GRILL). Ob Cyprian (ed. Hartel 58 706) unsere Stelle in dieser Weise verstanden hat, ist nicht sicher, wohl aber kann man es von den pseudocyprianischen Schriften De rebapt. (Kp 14) und De mont. Sin. et Sion (Kp 9) sagen. Dazu würde der Be- richt der Gemeinden von Lugdunum und Vienne über den Märtyrer Sanktus gut passen: er ward von der himmlischen Quelle des Lebenswassers, das aus dem Leibe des Christus herauskommt, betaut und gekräftigt (Euseb. KG V 1 22). Unter der Voraussetzung, dass mit δ πιστεύων ein neuer Satz beginnt, hat man das Zitat καθὼς κτλ. früher wohl damit verbunden (griech. und syr. Ausl. von CHRYS. bis auf GREGORIUS BAR HEBRÄUS), als ob vom schrift- gemässen Glauben die Rede wäre: freilich nur aus Verlegenheit, weil die betreffende Stelle weder Jes 43 20 44 3 55 1, noch Jo 3 1 23 (bzw. 4 18), noch Sach 13 1 14 8, noch Ez 47 1—12, noch Cnt 4 15, noch sonstwo zu finden war. Die Schwierigkeit, das Wort im AT befriedigend zu identifizieren, ist ja so gross, dass man selbst zur Annahme einer apokryphen Quelle greifen zu müs- sen meint (z. B. Wzs, EvG 518).

Insonderheit ist an keiner der aufgeführten Stellen von der κοιλία die Rede. Diese wird man wohl überhaupt nur im damaligen Kunstgewerbe zu suchen haben. Die erhaltenen Reste des Altertums weisen eine reiche Fülle von Brunnenanlagen auf, bei welchen das Wasser aus Tiermasken lief. Ähnliches scheint auch im Palaste des Herodes zu sehen gewesen zu sein, Jos. Bell. V 4 4. Aber auch Men- schenköpfe, ja ganze Menschengestalten kommen in gleicher Verwendung vor; vgl. E. CURTIUS, Gesammelte Abhandlungen 1894 II 127—156: Die Plastik der Hellenen an Quellen und Brunnen; II 157—163: Brunnenfiguren, vgl. besonders 130 f. 132 f. 135 f. 158 f. und 141 die Erwähnung der Figuren, „aus deren Leib das Wasser fliesst“. In solchen Fällen ruhen die Wasser also, ehe sie herausbrechen, zuvor in der κοιλία, wie im Inneren der Glaube, ehe der Mund ihn ausströmt (Mt 13 35 ἐρεῦξομαι, vgl. Rm 10 9 10 II Kor 4 13). So sah man u. a. einen Jupiter-Ammon-Kopf προχέοντα βο- ροῖς ἱεροδρόμον ὕδωρ. Ein derartiges Bild hatte sich dem Evglsten in irgend eine at. Reminiszenz, wahrscheinlich (ZN, Komm. 393) Jes 58 11 καὶ τὰ ὀσᾶ σου πιανθήσεται καὶ ἔσται ὡς κήπος μεθῶν καὶ ὡς πηγὴ ὕδατος ἣν μὴ ἐξέλπειν ὕδωρ, eingedrängt: der Anschau- ungskreis ist der gleiche, wie bei der Fontäne 4 14. Ähnlich gestaltet Hermas Vis. III 8 2 Sim. IX 2 4 (näheres PrKzt 1877 S. 1135) seine symbolischen Figuren nach Ana- logie von Karyatiden, wie sie seit den Zeiten des Pompejus in Rom zu sehen waren; s. auch zu Apk 9 19. In der Tragweite des rabbinischen Witzes und Ge- schmackes lag es übrigens, die Nieren Abrahams zu Wasserquellen werden zu lassen (WEBER 255. DELFF, Beiträge 28), und von derartiger Zurechtlegung des Ausdrucks, zu der es gleichfalls nicht an Analogien altertümlicher Kunst mangelt, scheint ein Basrelief über dem Portal des von Theodolinde erbauten und dem

L. H. Smith.

sen. ³⁹ Dieses aber meinte er in Bezug auf den Geist, den die an ihn Glaubenden empfangen sollten. Denn noch war kein Geist da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war. ⁴⁰ Aus der Volksmenge nun sagten einige, die diese Reden hörten: dieser ist wahrhaftig der Prophet. ⁴¹ Andere sagten: dieser ist der Christus. Andere sagten: der Christus kommt doch nicht aus Galiläa? ⁴² Hat nicht die Schrift gesagt, dass

Täufer gewidmeten Domes von Monza (um 600) zu zeugen. Auf jeden Fall soll der „Lebensquell, daraus ein Trunk aus dem Leibe der Trinkenden wieder neue Ströme hervorsprudeln lässt“ (O. Htzm 134), die Mitteilbarkeit der eigenen Befriedigung an andere ausdrücken.

Wie die *ῥοιὰ τοῦ θεοῦ* 4 10 stillschweigend, so wird **39** dieser Lebensquell ausdrücklich auf den hl. Geist gedeutet, was also weder Glosse (SCHLT 65 f.), noch eingetragene Deutung (Wdt 63 66 137 223) ist, sondern dem gebräuchlichen Tropus des Giessens und Fliessens entspricht Jo 3 1 = Act 2 17 33 10 45 Jes 44 3 Ez 36 25 Rm 5 5 Tit 3 5 6. Das Futurum *ῥεύσουσιν* veranlasst den Evglisten auf den Zeitpunkt hinzuweisen, da die Geistesausgiessung stattfinden soll. Eben daraus erhellt aber auch, dass das Wort vom späteren christl. Standpunkte aus nicht bloss erst verständlich wird, sondern gedacht und gebildet ist, wie 2 21 3 13 6 62. Mit dem *ἦν* verhält es sich nämlich genau, wie mit dem, in gleichem Bezug stehenden, *ἐστίν* Act 19 2. Hier wie dort besteht die Voraussetzung, dass *τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον* in seiner spezifisch nt. Gestalt nicht mit dem allgemeinen Begriffe *רוח הקדש* Jes 63 10 11 Ps 51 13 zusammenfalle, sondern erst dem erhöhten Christus zu Gebote stehe; s. zu 1 33 und vgl. 16 7 14 20 22 und II Kor 3 17 Gal 4 4—6 (O. Htzm 69). Ueber die Kontinuität der Lehre vom Pneuma bei Paulus und Joh s. zu II Kor 3 17 und E. F. SCOTT 325 ff. Der Text weist in der zweiten Hälfte des Verses Varianten auf: *κ* ORIG, TISCHD, W-H, BLASS haben nur *πνεῦμα*, L fügt *ἄγιον*, Cod. it syr sin cur *θεοδομένον*, B beides hinzu, was Ws bevorzugt. Ausserdem haben LACHM, Treg, W-H, BLASS nach *κ* BD beide Male *οὐπω*, während TISCHD, Ws nach L an zweiter Stelle *οὐδέπω* vorziehen. Wie in allen folgenden Stellen, wo *δοξάζειν* vorkommt (12 16 23 28 13 31 32 17 1 4 5 10 vgl. Hen 51 3), — so bedeutet es auch hier: zur Offenbarung, Erscheinung und eben damit zu Ehren bringen, mit Herrlichkeit umkleiden. Eine solche Vorstellung ergab sich auf der einen Seite von selbst als notwendige Ergänzung zu der gemachten Erfahrung, dass der Messias nicht mit den dem „Menschensohn“ zukommenden Attributen (Himmelsglorie u. s. w.) erschienen war (Hrk, ZThK II 202); andererseits legte der Evglist seinen zu 1 14 entwickelten Begriff der in steigendem Masse durchbrechenden *δόξα* des fleischgewordenen Logos hinein. Die Bemerkung **40** wiederholt 31; zu ergänzen ist *τινές*, wie 16 17, und die *λόγοι* sind zunächst die 37 38 gesprochenen. Der Plural aber setzt keineswegs als selbstverständlich voraus, dass diese Worte „nur das Thema seiner Rede waren, worüber er sich in längerer Rede verbreitete“ (Ws nach Ew, Gdt), sondern erklärt sich daraus, dass im Geist des Evglisten die ganze Predigt Jesu seit seinem Auftreten 14 eine Einheit bildet (Lorsy 525). Die Stelle vom *προφήτης* wird hier jüd. korrekt vom Vorgänger verstanden; s. zu 1 21 6 14. Denn ihm steht **41** der Messias gegenüber: Anklang an Mc 8 28 29. Wie Nazaret 1 45 46 als Geburtsort, so gilt hier Galiläa als Vaterland unter abermaliger Verleugnung der synopt. Geburts geschichten; NtTh II 424 f. Die Herkunft *aus Bethlehem* und *aus Davids Geschlecht* gilt zwar **42** als ein Kriterium der Messianität nach jüd. Verständnisse von Mch 5 1 Jes 11 1 Jer

aus dem Samen Davids und aus dem Dorfe Bethlehem, wo David war, der Christus kommt? ⁴³ Da kam es zu einer Spaltung in der Volksmenge um seinetwillen. ⁴⁴ Einige aber von ihnen wollten ihn fassen; aber niemand legte Hand an ihn. ⁴⁵ Da kamen die Diener zu den Hohenpriestern und Pharisäern, und diese sagten zu ihnen: weshalb habt ihr ihn nicht hergeführt? ⁴⁶ Die Diener antworteten: noch nie hat ein Mensch so geredet, wie dieser Mensch redet. ⁴⁷ Die Pharisäer antworteten ihnen: ihr seid doch nicht auch verführt? ⁴⁸ Ist denn von den Oberen einer an ihn gläubig geworden, oder von den Pharisäern? ⁴⁹ Aber diese Menge, die das Gesetz nicht kennt — sie sind verflucht. ⁵⁰ Da sagte Nikodemus, der früher zu ihm gekommen war, einer von ihnen, zu ihnen: ⁵¹ unser Gesetz richtet doch keinen Menschen, es hätte ihn denn zuerst gehört und erkundet, was er tut? ⁵² Sie antworteten

23 5 Ps 89 5, wird aber gerade bei Jesus vermisst; s. zu Mt 2 5. So kommt es **43** in Jerusalem erstmalig (vgl. 9 16 10 19) seinetwegen zu einem, durch das lebhaftes Interesse an ihm erregten, Dissensus: man konnte sich nicht darüber verständigen, wie und wofür er zu nehmen sei. Unklar bleibt, ob die **τινές 44** Leute aus dem Volke oder mit den sofort ⁴⁵ zurückkehrenden Gerichtsdienern identisch (Ws) sind. Das **οὗν 45** hat seine Beziehung darin, dass die Gewalt seiner Rede alle Attentatsversuche im voraus lähmte. So kehren insonderheit auch die ³² ausgesandten Gerichtsdienere unverrichteter Sache zu dem, noch in der Nähe (s. zu Act 6 13) versammelt zu denkenden, Synedrium (s. zu 1 24; durch Nichtwiederholung des Artikels werden Hohenpriester und Pharisäer unter dieselbe Kategorie gestellt, nämlich als Synedristen) zurück; es ist ihnen **46** ergangen, wie später 18 6 den Schergen. Das an sich entbehrliche *ἄνθρωπος* hat hier etwas Feierliches und das gleichfalls entbehrliche *ὡς οὗτος λαλεῖ ὁ ἄνθρωπος* (sD syr sin cur Cod. it vg) fehlt im alexandrinischen Text, wie bei LACHM, W-H, BLASS. Die Synedristen machen **47** das Autoritätsprinzip geltend: die Bedienten haben zu glauben, was ihre Herrschaft glaubt. Als *οἱ ἄρχοντες* scheint **48** die sadduzäische Priesterschaft gedacht, neben welcher kein anderes oder gar höheres Forum über göttliche Dinge denkbar erscheint (THOL). *Ἀλλὰ 49* abbrechend; was aber den, teilweise dem Eindruck der Hoheit Jesu erliegenden, Pöbel betrifft, so gilt derselbe vor der staatsmännischen Weltklugheit dieser Partei so wenig wie vor dem Gelehrten dünkeln der pharisäischen Schulhäupter; für beide steht die gesetzesunkundige Masse — es handelt sich nicht nur um die Anhänger Jesu (MR, KL) — einfach unter dem göttlichen Fluch: s. darüber zu Mt 21 26 Lc 15 30. Bei syr sin fehlt der Fluch: ... wer hat an ihn geglaubt, ausser — das Gesindel, welches das Gesetz nicht kennt. Die Charakterisierung des Nikodemus **50** als *ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν πρότερον* (zweifelhaft bleibt *νοκτός*) nach 3 1 2 fehlt s. Schlicht und rechtlich ermässigt er die Hitze der Kollegen und mahnt **51** an das Audiatur et altera pars Dtn 1 16; s. zu Act 23 3. Uebrigens hat *ὁ νόμος* nicht bloss den Ton, sondern scheint (doch vgl. A. BTM 117) auch personifiziert als Subjekt zu *ἀκούσῃ* und *γινῶ* gedacht: *es stellt Verhör und Erkundigung an in Betreff* des jedesmal in Betracht kommenden (daher Artikel) *Menschen*. War doch auch der Täufer amtlich angegangen worden 1 19—28. Die Behauptung **52**, dass göttlicher Norm gemäss *aus Galiläa kein Prophet erstet*, könnte möglicherweise als eine im blinden Eifer geschehene, leidenschaftliche Uebertreibung der Synedristen zu betrachten sein (DRUM-

MOND 439 f.). Doch fehlt jede Andeutung eines Irrtums, und es ist sehr fraglich, ob der Evglst sich des entschieden widersprechenden Faktums II Reg 14²⁵ (Jonas) bewusst war. Möglicherweise könnte mit Uebersehung dieses Punktes (denn im Buche Jon ist keine Heimat des Propheten angegeben, die man aber, sofern er nach Joppe reist, eher im Süden suchen würde) sich sogar die jüd. Theologie ein solches Dogma als negative Kehrseite zu Mt 2⁵ ausgeklügelt haben. Auch liesse sich bei der LA ἐγείρεται (erst seit CHRYS. und CYRILL, mit denen allerdings syr sin cur harmonieren, liest man ἐγύγερται) die Beziehung auf die Vergangenheit in Frage stellen: jetzt und für die Zukunft ist von Galiläa nichts zu erwarten, sondern das Heil geht von Jerusalem und Zion aus (LDT).

Wenn die Juden zu Beginn unserer Perikope¹⁵ in Steigerung des Zugeständnisses der Nazaretaner Mc 6² das Faktum der theologischen Ueberlegenheit Jesu anerkennen müssen, so liegt darin zugleich eine Zurückweisung des oft gehörten Vorwurfes der Griechen, das Christentum sei eine Religion ungebildeter Barbaren. Dieselben, die ihn erhoben haben, werden darum¹⁷ in einer, anderweitige griech. Anwandlungen des 4. Evglsten selbst verleugnenden (s. Einl. II 3), Weise auf den entscheidenden Wert der moralischen Bildung gegenüber dem Intellektualismus verwiesen (O. HTZM 232). Die daran sich schliessende Rede zerfällt in drei, bzw. vier, durch Unterbrechungen seitens des Juden^{25–27} ^{30–32} markierte Ausführungen: seine Lehre, der zunächst fragliche Punkt, sei vom Vater^{15–19}, woran sich^{20–24} ein polemisch-apologetischer Ausfall bezüglich des mit der jüd. Gesetzlichkeit verbundenen Selbstwiderspruches knüpft; er selbst sei vom Vater^{28–29} und gehe auch wieder zum Vater^{33–34} (LDT II 15 23 f.). Während eine Bemerkung über den Erfolg der letzten Behauptung diese Szene abschliesst, bringt die neue Szene eine fünfte und letzte, effektiv voll gesteigerte Erklärung Jesu^{37–39} (O. HTZM 235), die von entsprechenden Wirkungen bei Volk^{40–44} und Obrigkeit^{45–52} begleitet ist. Bei dieser Darstellung des ersten Versuches eines Angriffes auf Jesus^{30–32} ⁴⁴, wohl gebildet im Anschlusse an Lc 19⁴⁷ ^{20–19} (PFL II 364), begegnet es freilich, dass wir von der Mitte des Festes¹⁴ an dessen Schluss³⁷ versetzt werden, gleichwohl aber^{32–45} Kontinuität der Handlung vorausgesetzt wird. Den Vordergrund bildet wie 2^{14–21} ^{5–14} der Tempelhof^{14–28}, den Hintergrund zum erstenmal der Sitzungssaal des Synedriums^{32–45–52}. Die Krisis, zu deren Darstellung alles noch Folgende zusammenwirkt, wird somit allseitig eingeleitet, indem es im Volk zu einem οχτίζμα kommt, die entschlossene Feindschaft der Obrigkeit aber sich sowohl der Gewissensäusserung ihrer eigenen Diener^{45–49}, als der Gesetzesforderung eines Mitgliedes des Synedriums selbst gegenüber^{50–52} behauptet (LDT II 36). Wenn sich hier der ganze Gerichtshof in demselben Augenblick, da er⁴⁹ über das unwissende, aber Jesu anhängliche Volk den Fluch Dtn 28¹⁵, welcher ja nur die Uebertreter des Gesetzes treffen soll, ausspricht, ⁵¹ eigene Uebertretung des Gesetzes nachweisen lassen muss, so mag es an derartigen juristischen Retorsionen, wie später Tertullian sie übt, im Verlaufe der Verhandlungen zwischen Christentum und Heidentum nie gefehlt haben. Darum begegnet auch im Munde des Nikodemus „die stetige Frage der Apologeten, ob es recht sei, die Christen bloss um des Namens willen ohne weitere Untersuchung zu verurteilen“ (O. HTZM 236).

Einschaltung: die Ehebrecherin. 7^{53–8} ¹¹. Textkritisch steht es um dieses, geschichtlich nur zwischen Mc 12¹⁷ und ¹⁸ = Mt 22²² und ²³ = Lc 20²⁶ und ²⁷ (H-C I 1³ S. 93) zu begreifende, Stück viel schlimmer als um 5³ ⁴. Zwar die Minuskeln haben es alle mit Ausnahme von vier, die gleiche Familie darstellenden, doch nicht sämtlich an derselben Stelle, sondern die sog. Ferrargruppe (13 69 124 346 543) hinter Lc 21³⁸ (vgl. z. St.), die Min. 225 hinter 7³⁶, andere am Schluss des 4. Evglms. Unter den Uncialen begegnet es erstmalig in D, dann

und sagten zu ihm: du bist doch nicht auch aus Galiläa? Forsehe und sieh, dass aus Galiläa kein Prophet aufsteht.⁵³ Und sie gingen, ein jeder in sein Haus. VIII¹ Jesus aber ging auf den Oelberg.² In der Frühe aber begab er sich wieder zum Tempel, und das ganze Volk

in F G H, ferner in vielen Cod. it (aber z. B. nicht in a f l q) und in vg. Diese Zeugen weisen nach dem Westen. Fragt man die abendländischen Väter, so kennen Tert. und Cyprian die Perikope nicht, dagegen halten sie Ambrosius und Aug. für authentisch und Hieron. c. Pel. 2¹⁷ weiss, dass sie in multis et graecis et latinis codicibus steht. Viel ungünstiger lautet der Bescheid der Orientalen. Orig so wenig als Euseb, Chrys, Theodorus, Cyrill und Nonnus haben den Abschnitt im Johev. gehabt; er wird selbst noch von Theophylakt gestrichen, von Euth., dem ersten griechischen Ausleger, der sich mit ihm beschäftigt (12. Jahrh.), wenigstens als wahrscheinliche Interpolation bezeichnet. Mit diesem Befund harmonieren die übrigen Zeugnisse aus dem Osten. Tatian, syr sin cur, die ältesten Handschr. der Pesch, Thomas von Heraklea kennen die Perikope nicht. Erst seit dem 6. Jahrh. wird sie den Syrern durch verschiedene Uebersetzungen zugänglich gemacht. Ebenso fehlt sie in den ägyptischen Uebersetzungen, in der armenischen und der gothischen (die ihrer antiochenischen Grundlage wegen hier genannt werden darf). Die Zeugen, welche für die Perikope eintreten, versehen sie übrigens nicht bloss teilweise mit Asteriskus oder Obelus, sondern bieten auch auffallend viele Varianten; zwei recht beträchtlich auseinandergehende Rezensionen sind zu unterscheiden. Gegenüber der von v. SODEN (Die Schriften des NTs I 1 1902 S. 486—524) unternommenen Textherstellung sind jüngst Bedenken erhoben worden (H. LIETZMANN ZntW 1907 S. 34—47, Antw. v. SODENS ebenda 110—124, und wieder LIETZMANN 234—237). Der jedenfalls mehr synopt., als joh. Sprachcharakter wird aus der Ausl. erhellen. Im voraus fällt die durchgängige Fortbewegung mit $\delta\acute{\epsilon}$ auf, nirgends ein johann. $\omicron\upsilon\nu$. Die von SPITTA (I 194 ff.) aufgestellte Hypothese, dass zwischen 7⁵² und 8¹² ein echtes Stück ausgefallen und durch die apokryphe Erzählung ersetzt worden sei, erledigt sich durch die Frage, woher es denn kommt, dass die ältesten Handschr. \aleph A B C, sowie die namhaft gemachten Uebersetzungen und Kirchenväter weder die echte noch die unechte Perikope kennen (ZN II 561). Vgl. WITTICHEN, JpTh 1881 S. 366—372. ZN, Geschichte des nt. Kanons I 854 II 703; Einl. II 560 f.; Komm. 712—718. NESTLE, Einf. ² 233 f. Ws 261 f. LOISY 534—542. CALM 276—284.

Wenn 53 nicht lediglich zur Einfügung des Stücks in den Zusammenhang dient (das sofort zweimal gebrauchte $\pi\omicron\rho\epsilon\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ eignet allen Evglsten ausser Mc, speziell entspricht der von C u. a. Zeugen zu Act 14¹⁸ gebotene Zusatz: $\alpha\lambda\lambda\alpha\ \pi\omicron\rho\epsilon\upsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\alpha\ \iota\delta\iota\alpha$ und die Ergänzung von D zu Act 5¹⁸: $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\pi\omicron\rho\epsilon\upsilon\theta\eta\ \epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\alpha\ (\iota\delta\iota\alpha)$), so wird die Mc 11²⁷ beginnende Szene im Tempel abgeschlossen mit der Bemerkung, jeder habe sein Nachtquartier, Jesus 8¹ *den*, bei Joh sonst nicht mehr genannten, *Oelberg* aufgesucht. Daher ² seine und des Volkes Wiederkehr berichtet wird. Im Zusammenhang des Evglms wäre die Bemerkung dagegen auf die Synedristen zu beziehen, welche ihre Sitzung aufhoben und unverrichteter Sache nach Hause gingen. Dagegen sind die Abgesandten der Pharisäer und Herodianer Mc 12¹³ gemeint, wenn das Stück hinter Mc 12¹⁷ am Platze ist. Für letzteres spricht, dass der Oelberg der gewöhnliche nächtliche Aufenthalt Jesu während seines letzten Aufenthaltes in Jerusalem ist, Lc 21³⁷ 22³⁹. *Morgens* ($\omicron\rho\rho\theta\omicron\rho\upsilon$ wie Lc 24¹ Act 5²¹ statt $\pi\rho\omega\tau\acute{\iota}$ Joh 18²⁸ 20¹) findet man sich 2 zusammen, und zwar $\pi\alpha\varsigma\ \acute{o}\ \lambda\alpha\acute{o}\varsigma$ synopt. statt des johann. $\delta\chi\lambda\omicron\varsigma$, wohl

~~L. v. v. v. Hippel. --- b. v. v. v.~~

~~— b. v. v. v.~~

~~to t. v. v.~~

~~— v. v. v.~~

— I zu Hilfe zu kommen

kam zu ihm, und er setzte sich und lehrte sie. ³ Es bringen aber die Schriftgelehrten und die Pharisäer eine Frau zu ihm, die auf Ehebruch ergriffen war und, nachdem sie sie in die Mitte gestellt haben, ⁴ sagen sie zu ihm: Meister, diese Frau ist auf frischer Tat beim Ehebruch ergriffen. ⁵ Im Gesetz hat uns Moses geboten, solche zu steinigen; was sagst nun du? ⁶ Dieses aber sagten sie ihn versuchend, um eine Anklage gegen ihn zu haben. Jesus aber bückte sich nieder und schrieb

in der 10²³ erwähnten Halle Salomos, da die Schriftgelehrten Jesu schwerlich ein Lehrzimmer einräumten (WITTICHEN, LJ 306). Da nach 7³⁷ das Fest vorüber ist, fällt die abermalige Anwesenheit des Volkes im Tempel auf. Aber in Wahrheit handelte es sich ja um die Vorbereitung zum Osterfest. Auch steht Jesus 7³⁷, während er hier wie Lc 4²⁰ sitzend lehrt. Der ganze Satz stimmt fast wörtlich mit Mc 2¹³ und das fehlende *καθίσας* steht dafür Mc 9³⁵; vgl. zu dem ganzen Eingang Mc 11^{11 15 19 27}. Bei D fehlt das letzte Glied *καὶ καθ.* — *αὐτ.*, während einige Minuskeln die Worte sogar von *καὶ πᾶς* an vermissen lassen. Man streitet ³, ob *οἱ γραμματεῖς* (von einigen Zeugen ausgelassen, von anderen durch *ἀρχιερεῖς* ersetzt) *καὶ οἱ Φαρισαῖοι* (synopt. Kombination, nie bei Joh) als Zeloten (wegen 3⁵) oder als Ankläger (wegen 10) oder als Richter (wegen 10¹¹) vor Jesus traten. Als Zeloten hätten sie das Weib sogleich getötet; als Ankläger hätten sie sich an die ordentlichen Richter zu wenden gehabt; als Richter hätten sie ihre Würde und Kompetenz verleugnet. In der Tat treten sie als Zeugen auf (wegen 4⁷; so auch LOISY 543). D liest statt *μοιχεῖα* — *ἀμαρτία*. Vielleicht sollte das Weib eben nach dem Prozesslokal beim Nikanortor (Tractatus Sota 1⁵) gebracht werden, als sie erfuhren, dass Jesus in der Nähe ist (THOL). Dann handeln sie nicht offiziell, sondern benutzen die Gelegenheit zu einem Versuch auf ihn. Sein Spruch sollte eine gutachtliche Meinung enthalten, keine Rechtskraft. Das *ἐπ' αὐτοφώρῳ* 4 (= *auf frischer Tat* wie Jos. Ant. XV 3² XVI 7⁵) wird zunächst vom Diebstahl (φῶρ = fur) gebraucht. Der Buhle war entweder entflohen, oder die Pharisäer mögen ihn nicht brauchen. Statt des synopt. *λιθοβολεῖν* 5 steht Joh 10^{31—33} und, von da aus eingedrungen, nach D auch hier *λιθαῖν*. Nun ist Lev 20¹⁰ Dtn 22²² über die Art der Todesstrafe für Ehebrecherinnen überhaupt nichts, Ez 16^{38—41} sehr Verschiedenes bestimmt. Nur für den bestimmten Fall, dass es eine verlobte Braut in der Stadt ist, wird Dtn 22^{23 24} Steinigung verordnet. Allerdings setzt der Talmud die Strafe der Strangulation fast überall, wo im Gesetz der Ausdruck מות יומת überhaupt vorkommt. Aber die mosaischen Rechtskundigen haben die exegetische Berechtigung dazu bestritten und gezeigt, dass wenigstens der Pentateuch unter der Todesstrafe immer die Steinigung versteht; vgl. auch HITZIG, Johannes Marcus 209 f. Uebrigens könnte die γυνή des Textes auch eine verlobte Braut sein: daher τὰς τοιαύτας = derartige Ehebrecherinnen (SCHZ, WS). Das *πειράζοντες* 6 (D hat die Worte τοῦτο δέ — κατηγορ. αὐτ., die nach HRK, SAB 1904 S. 193 und LIETZMANN, ZntW 1907 S. 46 Interpolation aus Joh 6⁶ + Luc 6⁷ sind, bereits 4 untergebracht), nach Analogie von Mt 16^{1 19 3} 22³⁵ Mc 8^{11 10 2} und Lc 11¹⁶ zu verstehen, ist verschieden bestimmt worden. Zunächst lediglich mit Beziehung auf die Kompetenz: Jesus habe ebensowenig noch den Juden ein Recht über Leben und Tod einräumen, d. h. das röm. Bestätigungsrecht ausser Augen setzen, als gegen Moses entscheiden können (zuletzt PFL II 365). Aber die Todesstrafe einfach als die dem geschriebenen Recht entsprechende bezeichnen

mit dem Finger auf die Erde. ⁷ Als sie aber dabei blieben, ihn zu fragen, richtete er sich auf und sagte zu ihnen: wer von euch ohne

hiess noch lange nicht zu tumultuarischer Volksjustiz auffordern, und auf Todesstrafe erkennen durften ja auch noch die damaligen Juden. Hier aber kommt es darauf an, ob gerade der Ehebruch solle mit dem Tode bestraft werden. Entscheidet in diesem Betreff Jesus gegen Moses, so wird er vor dem Sanhedrin als Gegner des Gesetzes verklagt; entscheidet er für ihn, so wird er bei der röm. Obrigkeit belangt, die den Ehebruch damals fast als *Adiaphoron* behandelte, ihn keinesfalls mit dem Tode bestrafte und insonderheit die Steinigung verwarf (MR). Dann wäre die Geschichte ganz analog der vom Zinsgroschen Mc 12 13—17. Indessen hätte es doch Jesu bei der röm. Obrigkeit schwerlich etwas schaden können, wenn er die Frage, ob das Gesetz τὰς τοιαύτας mit dem Tode bestrafen lasse, als eine rein exegetisch-historische gefasst und bejaht hätte. Zudem war seit Augustus und seiner *lex Julia de adulteriis coercendis* der römischen Behörde eine strengere Auffassung von dem Ehebruch eigen, so dass ihr eine rigoristische Aussage keineswegs strafwürdig zu erscheinen brauchte. Auch gehören die Worte ἵνα ἔχωσι κατηγορεῖν αὐτοῦ lediglich dem Berichterstatter, und die Frage an sich braucht gar nicht dilemmatisch gefasst zu werden. Die Gegner mochten einfach erwarten, Jesus werde wie Mc 2 5 wieder Sünden vergeben, sich wie Mc 2 15 16 der Sünder annehmen, entgegenstehende gesetzliche Bestimmungen wie Mc 10 5 umgestalten, vielleicht sogar geradezu im Sinne von Lc 19 10 = Mt 18 11 gegen Lev 20 10 Dtn 22 22 entscheiden, woran sie dann ihre Betrachtungen geknüpft hätten (gewöhnliche Ausl. seit EUTH). Jesus bückt sich (κύψας ausser 6 8 nur Mc 1 7) und schreibt auf der Erde in den Staub. Von jeher haben sich die Ausleger lebhaft mit der Frage beschäftigt, was Jesus eigentlich geschrieben habe. Hieron. meinte: die Sünden der Ankläger (dazu stimmt der bekannte Zusatz zu 8 8: ἐνὸς ἐκάστου αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας) und aller Sterblichen. Andere denken an eine auf die Angelegenheit passende Schriftstelle (SCHZ: Ps 50 16) oder auch an das, was er gleich darauf 7 zur Antwort gibt (EW, GDT). „Le texte ne favorise aucune de ces hypothèses . . . c'est dans le geste, non dans l'écriture, qu'il faut chercher une signification“ (LOISY 546). Ein solcher Gestus kann ebenso wohl Ausdruck der Abgezogenheit und inneren Beschäftigung, wie der langen Weile, namentlich auch absichtlicher Nichtbeachtung sein. Der „christl. Archimedes“ (HERF, ZwTh 1868 S. 453) würde sogar eine symbolische Handlung verrichten, wenn man nach Anleitung des Hieron. adv. Pelag. 2 17 an Jer 17 13 denken dürfte: Vergessenheit und Vergeben (HUSCHKE, Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1869 S. 86. KM III 139). Wahrscheinlicher aber will er nicht dies andeuten, sondern dass ihn die Sache nichts angehe, dass sie so wenig als Lc 12 13 14 vor sein Forum gehöre (gewöhnliche Ausl. seit EUTH.), indem er den Fall zugleich überlegt (P. W. SCHMIDT, Geschichte Jesu II 1904 S. 352). Die Schriftgelehrten 7 erblicken darin ohne Zweifel ein Zeichen der Verlegenheit und beharren bei ihrer Frage (ἐπιμένειν mit Part. wie Act 12 14 vgl. BLASS, Gramm. § 73 4 76 2), bis Jesus sich erhebt und, den Fall nicht juristisch, sondern sittlich fassend, den Fragenden die Entscheidung zuschiebt in einer Weise, die dem Gesetz sein Recht belässt (vgl. 7 πρῶτος ἐπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον), aber zur Gewissensprobe für diejenigen wird, die sich ohne Veranlassung und Beruf zu Exekutoren desselben aufdrängen möchten; s. zu Mt 7 1 = Lc 6 37. Denn ἀναμάρτητος will nicht im absoluten Sinne gefasst sein (gegen WS, BUGGE u. a.), sondern empfängt

Munster 170

Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page. The text is mostly illegible due to fading and bleed-through.

Handwritten signature or initials, possibly "J. H. H. H."

Handwritten mark or signature, possibly "L. H."

Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie. ⁸ Und wiederum beugte er sich hinab und schrieb auf die Erde. ⁹ Sie nun, als sie das vernommen hatten, gingen hinaus einer nach dem anderen, zuerst die Aeltesten, und Jesus blieb allein zurück und die Frau, so wie sie da in der Mitte stand. ¹⁰ Jesus aber richtete sich auf und sagte zu ihr: Weib, wo sind sie? hat dich keiner verurteilt? ¹¹ Sie aber sagte: keiner, Herr. Jesus aber sagte: auch ich verurteile dich nicht; gehe, von nun an sün-

seine Beziehung durch den vorliegenden Fall: das Recht, aus eigener Initiative vorzugehen, hat nur, wer im Verhältnisse zu dem Weibe sich als den sittlich Reinen, wer sich in der bewussten Richtung unangefochtenen Gewissens weiss. Gegensatz ist Lc 7³⁷ ἀμαρτωλός und Kommentar Mt 5²⁸. Ist etwa letzteres Wort, von Mt abgerissen überliefert und in der Mosaik der Bergpredigt am sachlich passenden Ort eingefügt, im hier vorliegenden Zusammenhang gesprochen worden, so konnte die Instanz nicht erhoben werden, notorische Sünden hätten mit zollfreien Gedanken nichts zu schaffen; vgl. Rm 2^{1 22 23}. Ueber das Steinwerfen der Zeugen s. zu Act 7⁵⁸. Andeutend, dass er nichts mehr mit der Sache zu tun haben wolle (LOISY 548), vielleicht auch, um den Betroffenen den Rückzug zu erleichtern (HIERON.), setzt 8 Jesus seine, das vacuum des Moments ausfüllende, Tätigkeit fort, jene aber ziehen 9 ab: ἐξήρχοντο (das Imperf. schildernd) εἰς καθ' εἰς, gerade wie Mc 14¹⁹ statt καθ' ἑκάστων. Unklar bleibt, ob ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων zur Darstellung eines rangmässigen Abzuges dient, sei es nun, dass die Vornehmsten (HUSCHKE 90 f.), oder dass die, hinter den distinguirten Synedristen stehenden, einfachen Aeltesten den Rückzug zuerst antreten (HITZIG 216 f.), oder ob die an Jahren Aelteren als die Klügeren erscheinen sollen (Ws). Der Evglst will wohl überhaupt nur die keinen Rest belassende Vollkommenheit der Niederlage zeichnen. Ist ἕως τῶν ἐσχάτων überhaupt zu lesen (D hat dafür ὥστε πάντας ἐξελεῖν), so bildet es, mit ἀρξάμενοι verbunden, eine Breviloquenz, wie Mt 20⁸ Lc 23⁵ (SCHZ). Vom Gewissen überführt (ἀπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι fehlt D) und genötigt, den verschonenden Spruch Jesu selbst in Vollzug zu setzen, lassen sie 10 ihn mit der von Niemand (οὐδεὶς mit Nachdruck) verurteilten (κατακρίνειν unjohanneisch) Sünderin allein, die er 11 mit einem kurzen, aber wirksamen Bussruf abfertigt (= 5¹⁴ Lc 7⁵⁰ πορεύου), indem er dabei ebenso innerhalb seines Amtes und Berufes bleibt 3¹⁷, wie er denselben mit einer juristischen Entscheidung überschritten haben würde; sein Standpunkt ist Ez 33¹¹.

Weder die Bezeugung noch der Charakter der Perikope erlauben es, in ihr einen ursprünglichen Bestandteil des 4. Evglms zu sehen. Damit ist über ihr Alter noch nichts ausgesagt. Lange bevor sie im Johev. auftaucht, hat sie existiert. Didaskalia 7 ed. Achel. Flemm. (TU XXV 2 1904) S. 38 f. = Const. ap. II 24 bezeugt ihr Vorhandensein für das 3. Jahrhundert. Euseb. KG III 39¹⁷ teilt uns mit: er (Papias) erzählt aber auch eine andere Geschichte von einem Weibe, das wegen vieler Sünden beim Herrn verleumdet wurde; sie steht im Hebräerevangelium. Doch hat man, vor allem wegen der „vielen“ Sünden, öfters gezweifelt (z. B. Ws 261), ob die hier gemeinte Erzählung mit der unserigen identisch sei. Ist es der Fall, so mag diese ihren Ursprung aus dem Hebr. genommen haben (BLK, GDT, PFL II 365). Andere denken freilich lieber an das Petrus-evglm (VKM 525 f.; Jesus Nazarenus 21. HRK, Bruchstücke des Evglms u. d. Apok. des Petrus² S. 48 f.; SAB 1904 S. 193—195) oder das matthäische Urevglm (RESCH, Agrapha² 52—54) oder die synopt. Grundschrift (H. HTZM, Die sy-

dige nicht mehr. ¹² Wiederum nun redete Jesus zu ihnen und sprach: ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, wird nicht in der

nopt. Evgl. 92—94; JpTh 1878 S. 377—382) oder das Lcevgm (BLASS, Evangelii sec. Luc. sive L. ad Theoph. lib. prior 1897 S. XLVI ff. 95 f.). Die Gründe, weshalb die Kirche das Stück bei der Kanonbildung unterdrückte, liegen auf der Hand; einen nennt AUG., De conj. adult. 27: peccandi impunitatem dari mulieribus. Schwieriger ist die Frage nach den Geschichten zu beantworten, welche es an seinen jetzigen Ort verschlagen haben. Wenn Papias (s. die oben mitgeteilte Eusebiusstelle) die Geschichte in einem Bündel von Johannes-Traditionen mitgeteilt hätte, wäre das Motiv gefunden, aus dem ein Unbekannter sie in das 4. Evgl. eingefügt haben kann (JÜLICHER 351. ZN II 560; Forschungen VI 220; Komm. 716). Vielleicht auch wurde das isolierte Stück zunächst, nur um auszufüllen, da oder dort einmal an den Schluss der Evgl. geschrieben, wie es noch in einigen Minuskeln und armenischen Handschriften der Fall ist. Dadurch entstand der Irrtum, als gehöre es zu Joh., und nun suchte man nach einem passenden Ort dafür und fand ihn möglichst unmittelbar vor v. 15 ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδέν (O. HTZM 104), welches Wort in Wahrheit freilich auf 7²⁴ zurückgeht, wie der ganze Zusammenhang reich ist an solchen Rückbeziehungen (s. S. 187). Aber auch seinem eigenen Inhalte nach scheidet sich unser Stück aus dem Text des Joh. vorwärts wie rückwärts von selbst aus, und die neuerdings wieder auftauchenden Versuche, es gleichwohl in diesem Evgl. zu begreifen (HGF. THM. JACOBSEN. PFL. STECK, Zur Feier des 50 jährigen Amtsjubiläums des Herrn A. Schweizer 1884 S. 15—20; zuletzt KR II 162—186 477. VÖLTER, Mater dolorosa 1907 S. 25), beruhen auf falschen Voraussetzungen bezüglich der Disposition des Werkes, davon ganz abgesehen, dass, falls Aufnahme dieses Stückes erlaubt wäre, keinerlei Resultate der Textkritik noch von Belang sein würden. Mag für die kath. Exegese (zul. CALM 283) der Bescheid des Tridentiner Konzils (CALM 277) und die durch den Papst unter dem 15. 2. 1897 bestätigte Erklärung des h. Offiziums vom 13. desselben Monats (NESTLE, Einf. ² 233) massgebend sein, dem Tatbestand entspricht allein die seit Erasmus sich immer steigende Energie, mit der man das Stück als ursprünglichen Bestandteil des 4. Evgl. ablehnt (RS. BR. SCHLT. LDT. WS. ZN II 560; Komm. 398 712. J. RÉVILLE 118. LOISY 534 ff. R. SCHÜTZ, ZntW 1907 S. 245).

Bruch mit den Einwohnern von Jerusalem. 8¹²⁻⁵⁹. Nach Abschluss von 7^{53-8¹¹} bezieht sich **12** πάντων nicht auf 8², sondern auf 7³⁷, wie 21 auf 12; die gleiche Formel wahrte auch 10⁷ 20²¹ den Zusammenhang in loser Weise. Daher bleibt 20⁵⁹ die Szene noch im Tempel und mit dem, Jesu Rede nach dem Zwischenauftritt 7⁴⁵⁻⁵² wieder aufnehmenden, οὖν (WS) wird das Selbstzeugnis 37³⁸ unter Wechsel des Bildes fortgesetzt (GDT). So eitel wie dort sind auch hier die Versuche, dieses Bild mit irgendwelchen rituellen Vorgängen am Laubhüttenfest in Verbindung zu bringen, (zuletzt von CALM 287 zurückgewiesen und von ZN, Komm. 400 vertreten). Ebenso wenig ist die Vermutung erlaubt, Jesus habe an die öffentliche Schriftvorlesung angeknüpft. Eine solche hatte im Tempeldienst keine Stelle. Die Annahme ist zudem überflüssig, da ja, von Jes 9¹ 42⁶ 49⁶ abgesehen, einfach Mt 5¹⁶ zu grunde liegt, wo die Jünger das Erleuchtungsmittel sind, als welches hier Christus selbst, der Punkt in der Welt, da das Göttliche hell durchbricht, erscheint; s. zu 1⁴ 3¹⁹. „Der Anspruch, den Jesus und die christliche Gemeinde für ihn und sich erhebt, ist ein gewaltiger; er ist der Ausdruck eines stolzen Selbstbewusstseins der jungen Christengemeinde“ (HTM 253). Wer Jesu nachfolgt (ἀκολουθεῖν), wird im Besitze des Leben vermittelnden, Lebensfähigkeit spendenden Lichtes (φῶς τῆς ζωῆς wie ἄρτος τῆς ζωῆς, ὅδωρ τῆς ζωῆς) sein und nicht unsichere Schritte in der Finsternis, Unwissenheit, Unseligkeit tun.

Finsternis wandeln, sondern das Licht des Lebens haben. ¹³ Da sagten die Pharisäer zu ihm: du zeugst von dir selbst; dein Zeugnis ist nicht wahr. ¹⁴ Jesus antwortete und sagte zu ihnen: auch wenn ich von mir selbst zeuge, ist mein Zeugnis wahr, weil ich weiss, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe. Ihr wisst nicht, woher ich komme oder wohin ich gehe. ¹⁵ Ihr richtet nach dem Fleisch, ich richte niemanden. ¹⁶ Auch wenn ich aber richte, so ist mein Gericht wahrhaftig, weil ich nicht allein bin, sondern ich und der, der mich gesandt hat. ¹⁷ Auch in eurem Gesetz ist geschrieben, dass das Zeugnis zweier Menschen wahr ist. ¹⁸ Ich bin es, der von mir zeugt,

Den Pharisäern (syr sin: Juden) **13** (es sind dieselben Gegner wie 7 32 45 47, jetzt aber persönlich anwesend, weshalb SPITTA I 196 eine Lücke vor 8 12 annimmt) fehlt dafür das Verständnis; sie können in dem fortgesetzten Selbstzeugnis nur ein Symptom von Grössenwahn finden, fechten es daher, indem sie sich der 5 31 aufgestellten Rechtsregel dawider bedienen, mit formellen Gründen an. Aber **14** hier waltet ein anderer Gesichtspunkt ob. Jesus kennt ein Sonderrecht seiner Person (O. HTZM 236), sofern jene beiden schon besprochenen Punkte, die dem menschlichen Wissen sonst unzugänglich sind (s. zu 3 8 7 36), nach 7 28 33 (ὕπαγω für das Futur, wie hier ἐρχομαι für das Präteritum, vgl. 3 31 ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος) für ihn im hellen Lichte liegen. Dieses vollkommen klare Bewusstsein enthebt ihn den Schranken gewöhnlicher Menschlichkeit, so dass auch eine sonst überall zutreffende Rechtsregel auf ihn keine Anwendung erleidet. Vielmehr selbst in dem Falle, dass er von sich selbst zeugt, ist sein Zeugnis wahr. Hier geht der Begriff ἀληθής über den speziellen 5 31 8 17, den er in sich schliesst, hinaus: wahr, wie alles Einzige in seiner Art sich selbst bezeugt, auch das φῶς τοῦ κόσμου τοῦ αἰσθητοῦ, die Sonne, deren Gegenbild er 12 ist. Er darf nicht bloss, er muss pro domo reden, weil ὑμεῖς οὐκ οἴδατε κτλ., dieser Wissensinhalt mithin ohne sein Selbstzeugnis verborgen bleiben würde. Sie beurteilen ihn **15** κατὰ σάρκα = κατ' ὄψιν 7 24, indem sie, wie die Anwendung der menschlichen Rechtsregel zeigt, nur seine äussere Erscheinung, seine ihnen wohlbekannte Abkunft 7 27 u. dgl. ins Auge fassen; vgl. II Kor 5 16. Sein eigentliches Geschäft ist überhaupt nicht das κρίνειν, sondern das σώζειν 3 17—21 12 47. Mit Bezug auf 5 22 27 30 erfolgt **16** die Beschränkung: *auch wenn ich aber* (s. zu 6 51) *meinerseits richte*, ein Fall, der um des Verhaltens der Welt willen per accidens eintreten kann, so tue ich es nicht auf eigene Hand, sondern in Einheit mit dem Vater, und aus dieser, mein Urteil schlechterdings normierenden, alles Unrechte und Falsche mit höchster Notwendigkeit ausscheidenden, Gemeinschaft folgt, dass *mein Gericht wahrhaftig* (ἀληθινή BD TISCHD, WS, BLASS) *ist*, die Idealität alles Richtens ausdrückt. Ist mit 8 Δ rec. ἀληθής zu lesen, so entspricht Jesu Gericht den Gesetzen der Wahrheit, weil ὁ πέμψας με ἀληθής ἐστίν 26. In zweiter Linie kommt **17** doch auch noch ein formaler Grund zur Geltung, sofern ἐν τῷ νόμῳ τῷ ὑμετέρῳ (worauf die Juden sich stützten) die Regel Dtn 17 6 19 15 (frei zitiert) zu lesen ist. Dabei scheint ἀνθρώπων mit Betonung vorangestellt zu sein (KL). Denn was dem Doppelzeugnis an Kraft dadurch abgeht, dass der eine von den beiden in eigener Person redet, das gewinnt es auf der anderen Seite dadurch, dass als Zweiter **18** Gott für ihn zeugt nach 5 36 37 (hier auch ὁ πέμψας με πατήρ): eine Uebertragung juristischer Massstäbe auf ethische Grössenverhältnisse (O. HTZM 64 237). Daher die Frage **19** spät-

und es zeugt von mir der Vater, der mich gesandt hat. ¹⁹ Da sagten sie zu ihm: wo ist dein Vater? Jesus antwortete: ihr kennt weder mich noch meinen Vater; wenn ihr mich kennen würdet, würdet ihr auch meinen Vater kennen. ²⁰ Diese Worte sprach er bei der Schatzkammer lehrend im Tempel. Und niemand ergriff ihn, weil seine Stunde noch nicht gekommen war. ²¹ Da sagte er wiederum zu ihnen: ich gehe hin, und ihr werdet mich suchen, und ihr werdet in eurer Sünde sterben. Wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen. ²² Da sagten die Juden: er wird sich doch nicht töten, dass er sagt: wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen? ²³ Und er sagte zu ihnen: ihr seid von unten her, ich bin von oben her; ihr seid aus dieser Welt, ich bin nicht aus dieser Welt. ²⁴ So habe ich euch denn gesagt, dass ihr in euren Sünden sterben werdet; denn wenn ihr nicht glaubt, dass ich

tisch die Ungültigkeit des nicht einmal anwesenden zweiten Zeugen ausdrückt. Darauf spricht ihnen Jesus das Sensorium für eine solche Zeugenstimme ab (7 28): sie haben kein Verständnis für seine Person (14), sonst müsste ihre ganze Weltanschauung sich in dem Sinne theozentrisch gestalten, dass sie im Sohne den Vater finden, von dem Gesandten auf den Sender zurückschliessen würden 14 7—9 16 3. Somit zeigt Jesus 14—19, dass die Rechtsnorm des Gesetzes für den ausserordentlichen Fall, der hier zur Beurteilung vorliegt, nicht ausreiche (Ws). Zum Schlusse 20 wie 6 59 die Ortsbestimmung (beidemale viel frequentierte Stätten), ebenso wie dort einen mittlerweile eingetretenen Szenenwechsel andeutend (wodurch sich SPITTAS Bedenken erledigen s. zu 13). Das ἐν steht so ungenau wie εἰς 11 38. Ueber das γὰρ φυλάκιον s. zu Mc 12 41 = Lc 21 1 und K. FURRER, ZntW 1902 S. 263, über *die Stunde* zu 7 30. Ein neuer Redektakt führt sich 21 mit πάλιν ein (MR), in welchem zunächst 7 33 34 Wiederholung findet, nur dass statt καὶ οὐκ εὐρίσσετε es jetzt positiv und steigernd heisst: *und in eurer Sünde* (Kollektiv wie 1 29 9 41, nicht aber auf eine bestimmte Sündeweisend, da die Juden 24 einer Mehrheit von Sünden fröhnen) *sterben*, d. h. nach I Kor 15 17 mit ihrer noch ungesühnten Schuld behaftet (subjektive Verfassung wie 9 34) dem grossen Schicksalsschlage, der Stadt und Nation vernichtet wird, entgegengehen. Um dieses Stichwort (johann. Fassung von Lc 19 41—44) dreht sich das zunächst folgende. Auf das Wort ὅπου κτλ. (er und sie werden dann auf ewig geschieden, sie aus der Gottesgemeinschaft ausgeschlossen sein) antworten 22 die Juden im Tone von 7 35, aber den Hohn steigernd. Das Freiwillige des in Aussicht gestellten ὑπάγειν haben sie verstanden; auf solche Weise kann man aber nur einen Ort erreichen, welcher ihnen völlig unzugänglich wäre: die Hölle, wohin das furchtbare Verbrechen des Selbstmordes (Jos. Bell. III 8 5) führt. Wie 7 20 der ὄχλος, so ignorieren jetzt auch die „Juden“ jede, etwa von ihnen ausgehende, Lebensgefahr für Jesus. Dieser aber hält ihnen 23, ohne direkte Erwiderung, die Grundverschiedenheit ihrer beiderseitigen Naturen vor. Da τὰ κάτω = ὁ κόσμος οὗτος, haben beide Sätze den gleichen Inhalt (MR); denn schwerlich wird das zweite ἐκ anders zu nehmen sein, als das erste, so dass nur dieses auf den Ursprung, jenes auf Art und Gesinnung wiese (Ws); vielmehr οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου = ἐκ τοῦ οὐρανοῦ = ἀνωθεν = ἐκ τῶν ἄνω, wie 3 31; NtTh II 383. Wie die Wortstellung 24 andeutet, verlegt sich jetzt der Nachdruck von ἐν τ. ἁμ. weg auf ἀποθανεῖσθε.

— ~~ga Report. p. 2992~~

2 p. Max.

2 u

was on 1st of Feb. ...
~~John of the ...~~
~~and ...~~

Cynll mab f. d. Pusey 1223 = Catena. 1 pp. ^{well 109} 3 (f. 109, 24 409 13)

es bin, werdet ihr in euren Sünden sterben. ²⁵ Da sagten sie zu ihm: wer bist du? Jesus sagte zu ihnen: überhaupt, warum rede ich nur zu euch? ²⁶ Vieles habe ich über euch zu sagen und zu richten. Aber der mich gesandt hat, ist wahrhaftig, und ich, was ich von ihm gehört

Ihr innerer Zustand ist derart, dass er ihnen notwendig den Tod bringen muss; denn das einzige Rettungsmittel wäre der Glaube ἐτι ἐγὼ εἰμι, nämlich der ἀνωθεν Stammende, die allentscheidende Persönlichkeit: wie 28 58 13 19 18 5 6 und deutlicher als 4 26 6 20 entspricht es dem 8:7 18 Dtn 32 39 Jes 41 4 43 10 25 48 12 (O. HTZM 102 188). Keck und verächtlich antworten **25** die Juden, wobei schon das vorangestellte σύ wie Act 19 15 zeigt, dass wir es nicht etwa mit einer einfachen, ehrlich gemeinten Frage zu tun haben. Eine allseitig befriedigende Erklärung der schwierigen Entgegnung Jesu (H. HTZM, JpTh 1889 S. 472—477) ist trotz intensiver Bemühung noch nicht gelungen. In der Regel versteht man den Satz als Antwort auf die Frage der Juden und ergänzt ein ἐγὼ εἰμι. Es ergibt sich aber alsbald eine Meinungsdivergenz über den Sinn von τὴν ἀρχήν. „Fürs erste“ „erstlich“ (LTH, Wzs) heisst es nicht. Dagegen ist die Bedeutung „anfänglich“, „von Anfang an“, nachgewiesen (Gen 41 21 43 18 20 Dan 9 21 Clem. Hom. 8 22) — und der Ausdruck solchergestalt bald auf das Sein (zuletzt GRILL I 17 f.: von Anfang an bin ich das, was ich zu euch rede), bald auf das Reden (Thol: was ich euch schon im Anfange gesagt habe, das bin ich) bezogen worden. Beliebte ist auch die Uebersetzung (neuerd. KR I 473 f.): durchaus bin ich, was ich auch zu euch spreche. In der Tat kann τ. ἀρχ = durchaus, überhaupt, omnino, ὅλως sein; aber so wird es mit Vorliebe in negativen Sätzen gebraucht. Dieser Schwierigkeit entgeht LOISY (562 f.), der die Meinung aufgibt, als seien die Worte ein wirklicher Bescheid auf die Frage, und den Sinn gewinnt: was habe ich von Anfang an anderes getan als euch über mein Wesen belehrt?! Aber dabei befremdet doch das Präsens. LOISYS Voraussetzung dagegen teilt die griech. Auslegg. (CHRYSS, THEODOR, GRILL, THEOPHYLAKT, EUTH), deren Erklärung immerhin noch die beste ist und heute z. B. von WS. HTM. CALM 289 291. ZN, Komm. 405 f. vertreten wird: *überhaupt, warum rede ich nur zu euch!* (vgl. BLASS, Gramm. § 50 5). Dabei entspricht καὶ dem nachdrücklich vorantretenden τὴν ἀρχήν, wie es auch I Kor 15 29 Rm 8 24 nach dem Fragewort im Sinne von „noch“ oder „nur“ steht (Ws). Vgl. Clem. Hom. 6 11 εἰ μὴ παρακολουθεῖς οἷς λέγω, τί καὶ τὴν ἀρχήν διαλέγομαι; wenn du meine Worte nicht mit Aufmerksamkeit begleiten willst, warum rede ich noch überhaupt? Diese Parallele zeigt zugleich, in welchem Sinne auch in unserer Stelle ein negativer Satz vorliegt, mithin die gewählte Uebers. von τὴν ἀρχήν statthaft ist. Sofern nun die Homilien das 4. Evglm bereits voraussetzen, dürfte hier eine Andeutung der ältesten Auffassung unserer Stelle vorliegen. Dass aber anstatt τί (= διὰ τί) ἔτι steht, hat seine Parallelen bei den Snpthrn (s. zu Mc 9 11) und LXX I Chr 17 6 vgl. mit II Sam 7 7. In den Zusammenhang passt diese Erklärung trefflich, da Jesus damit den Verkehr mit den Juden ganz abzubrechen droht (O. HTZM 238). Die Gegenbemerkung, dass man auf die Frage οὐ τίς εἰ nicht wieder eine Frage, sondern eine Antwort erwarte, erledigt sich angesichts der Manier des johann. Christus, seine Rede unter vollständiger Nichtbeachtung gemachter Einwürfe einfach fortzuführen, von selbst; s. zu 1 25. Ueberdies läuft seine Antwort doch schliesslich hinaus auf den Sinn εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε 10 25. Dann aber ist der Satz **26** πολλὰ ἔχω κτλ. selbständig zu fassen, im Gegensatz zu dem Ge-

habe, das rede ich in die Welt. ²⁷ Sie verstanden nicht, dass er vom Vater zu ihnen sprach. ²⁸ Da sagte Jesus: wenn ihr den Sohn des Menschen erhöht habt, dann werdet ihr erkennen, dass ich es bin, und dass ich von mir aus nichts tue, sondern wie mich der Vater gelehrt hat, so rede. ²⁹ Und, der mich gesandt hat, ist mit mir; er hat mich

danken ²⁵, dass es sich kaum noch lohne, mit ihnen weiter zu reden; also etwa im Sinne von 16¹² ἐτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, vgl. II Joh 12. Dass übrigens das vorläufig noch zurückgehaltene Zeugnis in einer, der Parallele 16¹² durchaus entgegengesetzten, Richtung gehen soll, wird schon durch das hinzugetretene καὶ κρίνειν angedeutet. Der mit ἀλλὰ eingeführte Hinweis auf die Wahrhaftigkeit des Vaters will erklären, warum Jesus zu reden fortfährt. „Trotz dieser Drohung, nicht mehr zu ihnen zu reden, sagt er es noch“ (O. HTZM 238). Er muss reden, denn hinter ihm steht der ἀληθής (s. zu 16; etwas anders liegt die Sache in der Parallele 7²⁸), der ihn gesandt hat; aus dieser Sendung, wenn er ihr treu bleiben will, resultiert für den Gesandten mit Notwendigkeit das Reden ohne Rücksicht auf den jedesmaligen Erfolg oder Misserfolg. Vor ihm aber steht als Publikum nicht etwa die historische Umgebung Jesu in Jerusalem, sondern entsprechend der universalen Bedeutung des Logos-Christus ὁ κόσμος, in welchen hinein er sein, von dem himmlischen Vater empfangenes, Offenbarungswort ruft. So löst sich die Antinomie zwischen der einen Aussage, dass er mit den Juden fertig ist, und der anderen, dass er ihnen, sei es auch nur in einem für sie zum Gericht ausschlagenden Sinne, noch vieles zu sagen hat, wie denn auch sofort in reichlichem Masse geschieht. Dieses so charakteristische λαλεῖν εἰς τὸν κόσμον (s. zu Mc 1³⁹) ist die johann. Form für das synopt. Zeugnis δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον εἰς πάντα τὰ ἔθνη Mc 13¹⁰ Lc 24⁴⁷. Wo der johann. Christus redet, da stehen die Nationen und Generationen vor ihm, daher er von demjenigen Auditorium, welches ihm gerade zuhört, auch keineswegs immer verstanden wird und verstanden zu werden braucht, wie sich 27 sofort bewährt. Freilich waren die Worte 26, wenigstens was den Gegenstand der Aussage betrifft, hinlänglich deutlich. Aber 7³⁵ erschienen die Juden ja nicht minder schwerhörig und einfältig. Wie 6^{61 62} verweist Jesus 28 bezüglich dieses Nichtverstehens (οὐκ) auf seine Erhöhung (ὕψωσθε doppel-sinnig, s. zu 3¹⁴), welche den richtigen Gesichtswinkel behufs Verständnis seines Wesens und Werkes liefern werde. Das Licht der Zukunft wird selbst in die Augen, welche nicht sehen wollen, einen Schein von schneidender Helle werfen: τότε γνώσεσθε, ὅτι ἐγὼ εἰμι, s. zu 24. Gleichfalls von ὅτι ist aber auch das Folgende abhängig, worin sich 5^{19 30} wiederholt. Aus dem allgemeinen Tun folgt das spezielle Reden: ταῦτα λαλῶ wie 26. Dagegen scheint 29 wieder als selbständiger Satz gedacht, zumal auch der Gedanke fortschreitet zu einer Erklärung darüber, inwiefern Jesus angesichts so vieler Feinde (20 7³⁰) Aussagen wie 28 wagen darf: *der ist mit mir, der mich gesandt hat*. Gottverlassenheit (Mc 15³⁴ = Mt 27⁴⁶) kann nur scheinbar vorkommen; denn οὐκ ἀφ᾽ἑνός με μόνον, wie, wenn nicht geradezu gegen Mc 15³⁴, so doch in bezug auf den jedesmal in der Erfahrung vorliegenden Fall gesagt wird (Ws). Der sittliche Grund ὅτι κτλ., welcher für diese Unmöglichkeit einer Trennung von Gott angegeben wird, stellt auch hier nur die Form dar, in welcher die ewige Bezogenheit des Logos auf Gott ein menschlicher, erfahrungsmässig bedingter Bewusstseinsinhalt wird. Die ethische Seite des Wesensverhältnisses der beiden schliesst

nicht allein gelassen, weil ich allezeit das ihm Wohlgefällige tue. ³⁰ Da er dieses redete, kamen viele zum Glauben an ihn. ³¹ Da sagte Jesus zu den Juden, die zum Glauben an ihn gekommen waren: wenn ihr in meinem Worte bleibt, seid ihr wirklich meine Jünger ³² und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien. ³³ Da antworteten sie ihm: wir sind Abrahams Samen und niemals jemandes Knechte gewesen. Wie sagst du: ihr sollt frei werden. ³⁴ Jesus antwortete ihnen: wahrlich, wahrlich, ich sage euch: jeder, der die Sünde

die metaphysische nicht aus (GRILL I 86, LOISY 565). Das ἐπίστευσαν **30** ist wie 7 ³¹ sowohl abschliessend, wie vorbereitend zu nehmen, sofern nunmehr gezeigt werden soll, wie der in Jerusalem zu findende Glaube selbst in dem günstigsten Falle, da er durch das Wort allein hervorgerufen war, doch bei der nächsten Gelegenheit, sobald der Nationalstolz gekränkt erschien ³³, wieder in Unglauben umschlug. Denn das ἐὰν ὑμεῖς **31** zeigt, dass die Rede allerdings an die ³⁰ Charakterisierten im Unterschiede vom ungläubigen Reste der Ἰουδαῖοι ²¹ gerichtet ist. Mit ihrem (johann. vagen, hier der γνώσις τῆς ἀληθείας ³² entbehrenden) πιστεύειν sind sie eben noch nicht ἀληθῶς μαθηταί. Letzteres werden sie vielmehr erst auf dem Wege des Bleibens (μένειν wie 5 ³⁸ 15 ⁷ II Joh 9) in dem Elemente des λόγος, was nicht bloss tiefer wurzelnde Ueberzeugung von dessen Wahrheit, sondern auch ein praktisches Verhalten der Uebung und des Gehorsams in sich schliesst. Daher die Kombination von ἀλήθεια und ἐλευθερία in der Epexe-gese **32**: einerseits wird die äussere und die innere Welt hell im Lichte der richtigen Gotteserkenntnis, andererseits tritt erst im Gefolge dieser Wahrheit auch die Gal 4 ³¹ 5 ¹ als Kehrseite der Rechtfertigung erscheinende Freiheit (von Sünde ³⁴) ein (O. HTZM 66). Wie der Vater Anbeter in Geist und Wahrheit sucht (4 ²³), so auch der Sohn Jünger, die ihn also erkennen und kraft solcher Geistesfreiheit auch sündenfrei werden. Verletzt durch solche Zumutung machen **33** die πεπιστευκότες eine rückgängige Bewegung, verschwinden wieder unter den Ἰουδαῖοι, die da lästern (⁴⁸) und Mordgedanken hegen (37 ⁴⁰ = 5 ¹⁸ 7 ²⁵). Als *Same Abrahams* sind sie ja zur Weltherrschaft berufen Gen 17 ¹⁶ 22 ¹⁷ 18, ist Knechtschaft ihnen etwas im Grundsatzes Fremdes; vielmehr sind Kanaaniter Gen 9 ²⁶ 27 und Edomiter Gen 27 ²⁹ 40 dazu bestimmt, ihre Knechte zu sein. Eben weil sie von Haus aus frei sind, lehnen die αἵμα φέροντες ἀδέσποτον und δουλείας ἀπείρατοι (vgl. überhaupt die Rede Eleasars bei Jos. Bell. VII 8 ⁶ πάλαυ διεγνωκότες ἡμᾶς, ἄνδρες ἀγαθοί, μήτε Ῥωμαίους μητ' ἄλλω τινὶ δουλεύειν ἢ θεῷ κτλ.) denjenigen ab, welcher ihnen die Freiheit erst bringen will, wie die synopt. Gesunden den Arzt ablehnen Mc 2 ¹⁷. Also wieder das gewöhnliche Missverständnis, für dessen Konstatierung es gleichgültig ist, ob nun die Knechtschaft im politischen (MR, DW, EW, SCHZ, wobei das ägyptische und das babylonische Knechtshaus vergessen, der Schein von Freiheit im Römerreiche zu günstig beurteilt erschiene) oder im religiösen (CALM 293. ZN, Komm. 411: es war den Heiden niemals gelungen, den Juden den Götzendienst aufzuzwingen) oder, dem Fortgange ³⁵ entsprechender, im sozialen Sinne (GDT, WS; Freiheit der Person war unter gewissen Vorbehalten allen Nachkommen Abrahams verbürgt Ex 21 ²—11 Lev 25 ³⁹—55) gemeint sei. Denn **34** wird klar, dass im Grunde nur wieder die paulinisch-judaistische Kontroverse ausgefochten wird, da es sich um Freiwerden vom Joch der Sünde nach Rm 6 ¹⁶—22 7 ¹⁴ handelt. Feiner pointiert ist der Ausspruch, wenn man mit syr sin D b Clem.

tut, ist ein Knecht der Sünde. ³⁵ Der Knecht aber bleibt nicht im Hause für immer. Der Sohn bleibt für immer. ³⁶ Wenn euch nun der Sohn befreit, werdet ihr wirklich frei sein. ³⁷ Ich weiss, dass ihr Abrahams Same seid; allein ihr sucht mich zu töten, weil mein Wort in euch keinen Fortgang hat. ³⁸ Was ich bei dem Vater gesehen habe, rede

Al., Strom II 5²² III 4³⁰. BLASS. LOISY 569 das τῆς ἀμαρτίας am Schluss fortzulassen hat. Das Los des Sklaven ist **35**, dass er seines Bleibens im Hause nicht hat, jeden Augenblick ausgewiesen werden kann, wie Hagar Gal 4³⁰ = Gen 21¹⁰. Dabei ist οἶκος Bild der Theokratie wie Hbr 3⁶ (Ws, BTh § 117 b 152 d). Israel wird somit auf dem Boden seiner eigenen Prärogative expropriert, seiner Verheissungen verlustig erklärt; seine nationalen Hoffnungen werden nicht in Erfüllung gehen, anders als noch Rm 11^{25—31}. Dem δοῦλος (Jer 2¹⁴) steht der υἱός (Jer 31²⁰) generisch gegenüber als der zur wahren Freiheit herangereifte, echte Sohn der Theokratie, welcher als solcher dauernde Berechtigung in der Theokratie hat, μένει, nämlich ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα (in **8** fehlt der Schlusspassus von ὁ υἱός an), womit bereits die Deutung in das Bild herein spielt. Dass diese Idee des υἱός tatsächlich nur in Christus, welcher ja auch μένει εἰς τὸν αἰῶνα 12³⁴, zur Erscheinung und Verwirklichung kommt (JÜLICHER, Gleichnisreden I² 1899 S. 201), ist Voraussetzung von **36**, wo aus der zuvor formulierten allgemeinen Wahrheit der Schluss gezogen wird, dass nur er vermöge seines immer bestehenden Hausrechtes auch wirklich den Sklaven Freiheit verkündigen, sie in das Haus aufnehmen kann, vgl. Gal 5¹ τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν und überhaupt zur paulinisierten Christologie des Joh. NtTh II 433. Dieses ὡντως ἐλεύθ. bildet somit den Gegensatz zu der Freiheit ³³, die, verglichen mit dem Bürgerrecht in der βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ 18³⁶ oder, um im hier waltenden Bilde zu bleiben, mit dem Kindesrecht in dem Vaterhause 14², zum ἐπίγειον und damit zum blossen Scheine herabsinkt. Das Evglm vertritt somit reale Begriffe sowohl von der Freiheit (nicht willkürlich umherschweifen, sondern im Hause bleiben: die Freiheit zum Guten, Xenoph. Mem. IV 5³, ἀλλήθινῃ ἐλευθερίᾳ Epictet IV 1 172), wie von der Wahrheit, die, weil alle richtige Gotteserkenntnis durch Christus vermittelt wird, mit diesem identisch ist; aus der Identität des Prädikates ἐλευθερώσει ³² und ³⁶ folgt die Identität der Subjekte, also die Gleichung ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθεια 14⁶.

Nachdem ^{34—36} gezeigt war, dass allerdings die Juden erst wahrhaft frei werden müssen, wird **37** weiter dargetan, wie einer solchen Behauptung auch ihre ³³ betonte Abkunft von Abraham nicht im Wege stehe. Denn ihre Mordpläne lassen jede sittliche Wesensähnlichkeit mit Abraham vermissen. Die Mordgedanken füllen nämlich den leeren Raum aus, welchen das Wort Jesu gelassen hat, sofern es *in* (nicht: unter) *euch keinen Fortgang hat* (χωρεῖν, sich fortbewegen II Pt 3⁹, hier = προκόπτειν), vielmehr nach ^{30 31} auf dem Rückgang begriffen ist. Mit Wiederaufnahme des Thomas 23 betont Christus von **38** ab die Grundverschiedenheit ihrer beiderseitigen Natur und Herkunft: weil er tut, was er bei seinem Vater gesehen hat, schliesst er, dass auch sie (καὶ ὑμεῖς οὖν: seinem Beispiele folgend) tun, was sie bei dem ihrigen gehört (BC) oder gesehen (**8D**) haben. Zu beachten ist die Abwechselung einerseits des Perfekts mit dem Aorist, andererseits des Gen. mit dem Dat. bei παρά. Wer ihr Vater ist, bleibt vorderhand noch im Unklaren. Doch merken die Juden, dass, wie als Jesu Vater nicht der leibliche gemeint sein kann, so auch sie ausser Abraham noch einen

276

~~June 14-26~~ Toimantres b. Ktm 761

~~5 18 25~~

~~1/2 1/2 1/2~~

hinking a lot

ich. Auch ihr tut also, was ihr von dem Vater hörtet. ³⁹ Sie antworteten und sagten zu ihm: unser Vater ist Abraham. Jesus sagt zu ihnen: wenn ihr Kinder Abrahams ~~wäret~~, tätet ihr die Werke Abrahams. ⁴⁰ Jetzt aber sucht ihr mich zu töten, einen Menschen, der ich euch die Wahrheit geredet habe, die ich von Gott vernahm. Das hat Abraham nicht getan. ⁴¹ Ihr tut die Werke eures Vaters. Da sagten sie zu ihm: wir sind nicht aus Unzucht geboren, einen Vater haben

anderen Vater haben sollen, und verwahren daher **39** ihre Abkunft von jenem. Aber sie mögen wohl σπέρμα Ἀβρ. sein, τέκνα Ἀβρ. sind sie nicht, wozu eine Parallele Mt 3 9 = Luc 3 8, der Kommentar Rm 4 11 12 9 8 Gal 3 6—9 14 4 22 31 steht. Geistige Verwandtschaft der Unsittlichen Ez 16 3 46 (Jes 1 10 Deut 32 32). Da im Vordersatze wahrscheinlich nicht ἦτε (C), sondern ἐστὲ (s BDL) zu lesen ist, so haben wir, falls der Nachsatz mit ἐποιεῖτε ἔν (CL) gebildet wäre, eine hypothetische Mischform vor uns, um auszudrücken, dass der Redende die Behauptung eines anderen als wirklich setzt, aber aus der Nichtwirklichkeit der Folge auf die Nichtwirklichkeit der Voraussetzung schliesst (HOLSTEN, ZwTh 1874 S. 13 17 20 54, ähnlich vielleicht 14 28 Hbr 11 15, jedenfalls Lc 17 6). Fällt aber auch das ἔν weg (s BD), so liegt wie 9 33 eine grammatische Nachlässigkeit vor, die nur notdürftig auf eine Theorie gebracht werden kann (A. BTM 194 f.). Möglicherweise ist dann aber ποιεῖτε zu lesen (B syr sin) und als Imperativ zu fassen. **Jetzt aber 40**, unter so bewandten Umständen, schlagen sie sich auf Seiten derjenigen, deren letztes Ziel, weil er ihnen die Wahrheit gesagt hat, sein Tod ist. Mordlust und Wahrheitshass sind nicht Züge im Bilde Abrahams. Da aber Kindschaft sittliche Wesensgleichheit voraussetzt, können sie auch nicht dessen Kinder sein. Vielleicht sind die Worte: das hat Abraham nicht getan in unserem Zusammenhang noch spezieller zu fassen und liegt darin eine Anspielung auf das Verhältnis Abrahams zu dem präexistenten Logos (vgl. 56—59), das ganz und gar kein feindliches war (LOISY 572). Das Ergebnis von 39 40 spricht **41** ὑμεῖς ποιεῖτε κτλ. aus. Die Juden merken jetzt, dass er ihnen die Kindschaft Abrahams in dem Sinne ab spricht, wie sie nach Gal 3 7—9 26 4 28 die Gotteskindschaft in sich begreift. Für sie ist nämlich Beides identisch (O. HTZM 239 f.). Somit kann ἐκ πορνείας οὐκ (s BDL gegen οὐ) ἐγεννήθημεν (BD gegen γεγεννήμεθα CA) nicht etwa so gemeint sein, dass die historische Sara gegen den Vorwurf des Ehebruchs (als stünde ἐκ πορνείας) in Schutz genommen werde (Neuere seit ERASMUS), in welchem Falle ja der folgende Satz nicht Gott, sondern den Abraham als den gemeinsamen Vater der Juden namhaft machen müsste. In Wirklichkeit wird Gott in Hinblick auf die bei der Erzeugung Isaaks' wirksame Wunderkraft der Verheissung (s. zu Lc 1 35) als theokratischer Vater eingeführt nach Mal 2 10 Jes 63 16 64 8. Insofern könnte die, übrigens gar nicht genannte, Sara die Theokratie vertreten und von πορνεία im Sinne von Hos 1 2 2 4 5 die Rede sein: unser Sohnesverhältnis ist ebenfalls durch keine Abgötterei verunreinigt (gewöhnliche Ausl.; zuletzt ZN, Komm. 415 f.). Aber solches war ihnen ja nicht vorgeworfen worden. Sie (Subjekt von ἔχομεν können nur die ἡμεῖς des ersten Satzes sein, nicht etwa die Juden und Jesus zusammen) halten sich für richtige Söhne Abrahams durch Isaak, also auch für berechnigte Erben der Verheissung; nicht aber sind sie „unfindbaren Ursprungs, von der Strasse aufgelesen“, (O. HTZM 240). Sie verwahren sich gegen Zweifel an ihrer ehrlichen, ehelichen Herkunft. Nicht einer Hure, „die es täglich mit einem anderen zu tun hat“,

wir, Gott. ⁴² Jesus sagte zu ihnen: wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben; denn ich bin von Gott ausgegangen und bin da; denn ich bin auch nicht von mir selbst aus gekommen, sondern jener hat mich gesandt. ⁴³ Weshalb versteht ihr mein ~~Reden~~ nicht? Weil ihr mein Wort nicht hören könnt. ⁴⁴ Ihr seid aus dem Vater, dem Teufel, und wollt die Lüste eures Vaters tun. Jener war ein Menschenmörder von Anfang und steht nicht in der Wahrheit, weil Wahrheit nicht in ihm ist. Wenn er die Lüge redet, redet er aus ~~dem~~ eigenen, weil er

verdanken sie ihr Leben. Vielmehr können sie in einwandfreier Weise ihre Abstammung dartun, die, da sie Juden sind, auf Abraham zurückführen muss (Ws). Wollte man einen speziellen Sinn in ἐκ πορνείας finden, so könnte wegen Gal 4 22 23 28 31 nur an Isaels Geburt von der Hagar gedacht sein (EUTH). Freilich kann man von Ismael schwerlich sagen, dass er „aus Unzucht“ geboren sei (Ws, LOISY 573). Schon ORIG (Joh. Komm. XX 16 [= 14]) sah in der Antwort der Juden eine perfide Anspielung auf die Legende von der unehelichen Geburt Jesu, schwerlich im Sinne des Evglsten. Denn jene Verdächtigung konnte doch erst ausgespielt werden als Gegenkarte auf die Geburtsgeschichten. Wenn nun der vierte Evglst die letzteren überhaupt ignoriert, so liegt es wenigstens nicht gerade nahe, dass er seine Juden mit Beziehung darauf sprechen lasse; NtTh II 420, vgl. LOISY 573, CALM 297—299. Die Unzulässigkeit des erhobenen Anspruchs auf Gotteskindschaft wird 42 aus der Erfahrungstatsache abgeleitet, dass Verwandtes sich liebt: ἡγαπᾶτε ἄν deutet somit auf die „ethische Probe“ (LDT). Wo, als eine Art Bruderliebe, die Liebe zum Sohne Gottes fehlt, da kann auch keine Kindesliebe zu Gott vorausgesetzt werden (O. Htzm 240). Er ist aus (ἐκ wie 16 28 entsprechend dem εἰς τὸν κόλπον 1 18) dem Vater (Prä-existenz) in die Welt gekommen: ἦγω (= bin da, wie 2 4 47) als Resultat von ἐξήλθον. Die angereihte Negation eines, aus eigener Selbstbestimmung geschehenen, Auftretens entspricht dem johann. Parallelismus antitheticus und tritt nur formal als Begründung der Position auf. Ihre der seinigen heterogene Natur erweist sich an dem Nichtverständnis (bezw. Missverständnis, vgl. 33 39 41) seiner λαλιά 43, womit hier (anders 4 42) die organische Seite der Rede, der blosser Akt des Sprechens, der Vortrag gemeint ist, während der dadurch zum Ausdruck gebrachte Gedankengehalt λόγος heisst, vgl. 12 48 den Gegensatz von ῥήματα und λόγος. In beiden Sätzen steht am Schlusse, was den Nachdruck hat. Das gläubige Vernehmen (ἀκούειν wie 6 60) seines λόγος geht über ihr Vermögen: οὐ δύνασθε, wie schon 21 6 44. Als positive Kehrseite dazu folgt endlich 44 die direkte Behauptung: *ihr seid aus dem Vater, welcher* nicht Gott (41), sondern, um es jetzt endlich auszusprechen, *der Teufel ist* (Ws). Nur die Beziehung auf den πατήρ 41 42 hat eine so geschraubte Ausdrucksweise veranlasst, während der Gedanke selbst auf ein einfaches ὑμεῖς πατέρα ἔχετε τὸν διάβολον oder ὑμεῖς ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστέ hinausläuft; syr sin hat kürzer: *ihr seid des Bösen* (s. dazu ZN, Komm. 418 31). Während aber Christus das θέλημα seines Vaters vollbringt, tun sie, um ihre Wesensverwandtschaft an den Tag zu legen, τὰς ἐπιθυμίας des ihrigen, und zwar nicht unbewusst und unfreiwillig, sondern mit Lust und Neigung (θέλετε ποιεῖν). Welcherlei Art nun diese ἐπιθυμιαί sind, gibt der folgende Satz an. Da man ἀνθρωποκτόνος erst sein kann, seit ἄνθρωποι existieren, muss ἀπ' ἀρχῆς jedenfalls den Vergleich mit der menschlichen Sünde, welche etwas geschichtlich Gewordenes ist, einschliessen. Im Vergleich mit den

to a Robinson

[Harrison]

~~1 miss letter miss.~~

~~4-2-12~~

Ammonia

Menschen ist er der „Ursünder“; „von Anfang an, wo er auftritt, tritt er als Sünder auf“ (BIEDERMANN, Christl. Dogmatik² II 55). Dieses erste Auftreten war aber sofort ein Morden, und es fragt sich jetzt, wo und wann der Teufel mit dem Morden der Menschen begonnen habe. Die Wort- und Sach-Parallele I Joh 3 8 legt im Verein mit Apk 12 9 20 2 Sap 2 24 (φθόνῳ διαβόλου θανάτος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον) Beziehung auf den Sündenfall nahe (gewöhnliche Ausl. seit ORIG, CHRYS bis auf LDT, WS, KR II 135). Dagegen scheint I Joh 3 12 auf den Brudermord des Kain zu weisen (CYRILL und die Minderheit der Neueren, CALM 295). Die Entscheidung ist um so schwieriger, als *der Teufel*, welcher sofort auch als *Lügner* charakterisiert wird, den Abel zwar ermordet haben könnte, nicht aber belogen hat; die ersten Eltern dagegen hat er belogen und betrogen (Rm 7 11 II Kor 11 3), nicht aber ermordet. Indessen wird Gen 2 17 3 19 auch von Pls, dessen Theologie seit 32 so vielfach anklingt, Rm 5 12 dahin verstanden, dass Adam durch den Fall gestorben ist. Dagegen fehlt es an einer Andeutung, welche die Tat Kains als Anfang einer fortgesetzten Reihe auf den Teufel zurückführte. Sonach deutet unsere Stelle als sedes doctrinae für die johann. Ponerologie den „Sündenfall“ auf eine satanische Hemmung und Unterdrückung der, aus der Finsternis zum Leben aufstrebenden, Teile der Schöpfung, im Satan aber lehrt sie den selbständigen Produzenten alles Mordes und auch aller Lüge erkennen. Was aber dieses zweite Moment betrifft, so haben schon die meisten patristischen und kathol. Ausl. auch in ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστυχεν (dass nicht mit BLASS XXXI. WELLHAUSEN 21. ZN, Komm. 420 ἔστυχεν als Imperf. von στίχω zu lesen ist, zeigt E. ABBOT, The authorship of the fourth gospel 1888 S. 286—293) mit gleichem Unrecht (vgl. KÖSTLIN 117 f. 128, PFL II 457) einen mythologischen Sündenfall gefunden, nämlich den Fall des Teufels selbst; daher auch LTH: er ist nicht bestanden. Aber es heisst: *er steht nicht*, der Standpunkt des Teufels ist prinzipiell ausserhalb des Bereiches der Wahrheit. Wie er dahin gekommen ist, darüber reflektiert Joh nicht, so wenig wie über den Ursprung des Teufels (LOISY 576). Dieser verwirft fortwährend die ihm als Objekt gegenüber tretende Wahrheit, lehnt die richtige Gotteserkenntnis ab, *weil keine subjektive Wahrheit*, keine Liebe und kein Trieb zum Göttlichen *in ihm* vorhanden ist (ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ); und weil der Teufel im Gegensatze zu Christus, welcher einerseits nur, was er von Gott hört, andererseits aber darum auch nur τὴν ἀλήθειαν verkündigt 40 45 46, gedacht ist, kommt die Rede auch noch auf das Lügen des Teufels, welches aus seinem eigentümlichen Wesen, aus dem, was den eigentlichen Gehalt seines Innern ausmacht, heraus (ἐκ τῶν ἰδίων) statt hat (Mt 12 34). Insofern *ist er* aber auch nicht bloss selbst *ein Lügner*, sondern auch *der Vater davon* (Wzs, NT).

Da φεύσσης vorhergeht, so liegt allerdings nahe die Uebersetzung: und der Vater des Lügners. Dies ergäbe einen treffenden Abschluss der Rede, sofern damit die Juden, welche nach 33 die Wahrheit aufhalten durch Lügen, als Lügner, und der Teufel als ihr Vater bezeichnet wären (so z. B. CALM 293, KR II 138). Aber das φεύσσης, worauf sich αὐτοῦ beziehen soll, bezeichnete einen konkreten Lügner; jetzt müsste es rasch den Sinn wechseln und generisch gebraucht werden, kollektive Bedeutung annehmen. In grammatisch unanfechtbarer Weise (dies gibt auch CYRILL zu) haben schon die Kainiten, Archontiker (die Stellen bei RESCH, Paralleltexte zu Joh 121 f. und ZN, Komm. 418 33), neuerdings auch CREDNER (Beiträge zur Einleitung I 277), HGF (Johann. Lehrbegriff 160 f.; Evgl. 288; Urchristentum 125; ZwTh 1889 S. 146 f., wo er mit gutem Grund als seine Uebersetzung betont: ein Lügner ist auch sein Vater), VKM (557), THOMA, SCHWALB (349 414 f.), O. HTZM (80 241: er

ein Lügner ist und der Vater davon. ⁴⁵ Ich aber, weil ich die Wahrheit rede, glaubt ihr mir nicht. ⁴⁶ Wer von euch kann mir Sünde ~~vorwerfen~~? Wenn ich Wahrheit ~~rede~~, weshalb glaubt ihr mir nicht? ⁴⁷ Der ~~aus Gott~~ ist, hört die Worte Gottes. Deshalb hört ihr nicht, weil

ist ein Lügner und sein Vater), den gnostischen Demiurgen als Teufelsvater erwähnt gefunden, wie ja auch schon ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου dieselbe Uebersetzung sogar noch viel ungezwungener verträgt, als die oben gegebene. Dann wäre τὰ κάτω ²³ als Bereich des Demiurgen gedacht, der Teufel aber würde seine nähere Berücksichtigung und Charakteristik nur der Absicht verdanken, dass die Juden sich im Bilde ihres ältesten und berühmtesten Bruders spiegeln sollten. Der Mord bliebe seine Erfindung, das Lügen hätte er ererbt. Aber zu den ἐπιθυμῖαι τοῦ πατρὸς, welche die Juden vollbringen, gehört ja nach ⁴⁰ auch das Morden. Und im Evglm ist sonst nirgends die Rede von einem Weltschöpfer, der von Gott unterschieden werden müsste (LOISY 574, vgl. PFL II 457 Anm.). Man hat daher drittens übersetzt: er ist ein Lügner und ein Vater der Lüge; wobei man αὐτοῦ entweder auf das aus φεύστης herauszulesende ψεύδης (A. BTM 93), oder aber auf das jenem φεύστης vorangegangene ψεύδης selbst bezieht, welches der Evglst hier noch im Sinne hatte (Ew. B. BRK. Ws. J. RÉVILLE 204. LOISY 566 576 f. ZN, Komm. 421). So ist auch ⁹¹ das αὐτοῦ nicht auf den aus θεοσεβής herauszulesenden, sondern auf den vorher freilich ausdrücklich erwähnten θεός zu beziehen. Nur eine stilistische Nachlässigkeit also hat den, so interessant befundenen, Teufelsvater verschuldet, ähnlich wie nur ein Versehen des Gesangbuchsetzers „des Teufels Witwe“ (FR. W. KRUMMACHER: Eine Selbstbiographie 1869 S. 243). HTM (256) verzichtet ganz auf eine Deutung, indem er den vorliegenden Text für sinnlos erklärt und eine tiefgreifende Umarbeitung vermutet. Hierin teilt er die Ansicht WELLHAUSENS, der (S. 19—24) eine sehr bestechende Auffassung entwickelt, für die sich freilich ein durchschlagender Beweis auch nicht führen lässt. W. gewinnt, gestützt auf Aphraat. 331 u. Clem. Hom. 3 ²⁵ als ursprünglichen Wortlaut von 8 44: Ihr stammt von Kain und wollt dessen Gelüste tun (indem ihr mich zu töten sucht); jener war der Urmörder, und er blieb nicht in der Wahrheit, denn ein Lügner ist auch sein Vater (der Teufel). Wie Abraham den Juden als geistiger Stammvater abgesprochen werde, so werde ihnen Kain als solcher zugesprochen. Ein Ueberarbeiter habe Kain zu Gunsten des Teufels gänzlich verdrängt.

Mit Nachdruck tritt ⁴⁵ ἐγὼ in Gegensatz zu dem ἐκ τῶν ἰδίων lügenden Teufel. Andererseits werden die Juden dem Teufel gleichgesetzt, sofern auch sie gerade aus Wahrheitshass nicht an ihn glauben. Oder weshalb sonst wollen sie nicht an ihn glauben? Ist er etwa des Vertrauens nicht wert? In diesem Sinne setzt Christus ⁴⁶ sein sittlich reines Selbstbewusstsein als Gewähr dafür ein, dass er die Wahrheit sagen müsse. Die Argumentation geht unter Anerkennung des allgemeinen Zusammenhanges von Sünde und Lüge von der Kategorie der ἀμαρτία (ἀδικία 7 18) auf die darunter befasste species; denn man darf nicht ἀμαρτία einfach mit Lüge, Irrtum gleichsetzen, wie es oft geschehen ist (von ORIG, CHRYS bis auf KR I 544 665 II 140: relig. Irrtum, Ketzerei). Müssen die Gegner, wie e silentio geschlossen wird, den Wahrheitscharakter seiner Rede zugestehen, so kann der Grund ihres Unglaubens nur noch in ihnen selbst gesucht werden: dies der Sinn der Frage διὰ τί κτλ. Als Antwort darauf erscheint ⁴⁷ ein vollständiger Syllogismus; denn als Untersatz ist nicht etwa zu ergänzen „ich nun rede Gottes Wort“ (DW), sondern er liegt vor in ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ und wird durch διὰ τοῦτο ἔτι (s. zu 5 16) der im Obersatz vorliegenden Motivierung der conclusio ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε angeschlossen. Zum Ganzen vgl. I Joh 4 4 6.

(wellk.)
p. 100

+ no paper.

- 1 new 100 sheet.

and. foot paper. Terrell.

Full.

in the air

Lück

1. 1. 1900
2. 1. 1900
3. 1. 1900
4. 1. 1900
5. 1. 1900
6. 1. 1900
7. 1. 1900
8. 1. 1900
9. 1. 1900
10. 1. 1900

ihr nicht aus Gott seid. ⁴⁸ Da antworteten die Juden und sagten zu ihm: sagen wir nicht mit Recht, dass du ein Samariter bist und einen Dämon hast? ⁴⁹ Jesus antwortete: ich habe keinen Dämon, sondern ich ehre meinen Vater, und ihr beschimpft mich. ⁵⁰ Ich aber suche nicht meine Ehre; es ist einer vorhanden, welcher sucht und richtet. ⁵¹ Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn einer mein Wort bewahrt, wird er Tod in Ewigkeit nicht schauen. ⁵² Da sagten die Juden zu ihm: jetzt haben wir erkannt, dass du einen Dämon hast. Abraham ist gestorben und die Propheten, und du sagst: wenn einer mein Wort bewahrt, wird er Tod in Ewigkeit nicht kosten. ⁵³ Du bist doch nicht grösser als unser Vater Abraham, der gestorben ist. Auch die Propheten sind gestorben. Zu was für einem machst du dich selbst? ⁵⁴ Jesus antwortete: wenn ich mich selbst verherrlicht haben werde, so ist es nichts mit meiner Herrlichkeit. Es ist mein Vater, der mich

Jedenfalls sind es ausgesprochene Gegner, welche **48** als Wiedervergeltung für ³⁹ ihn mit einem landläufigen Ketzernamen belegen, der Jesu Orthodoxie und Patriotismus verdächtigen soll: *Samariter* = Abtrünniger, Ketzer, Nationalfeind (s. zu Lc 17 17 18). Dass die Juden Jesus so tituliert haben, war bisher noch nicht berichtet. Dagegen findet sich das δαιμόνιον 7 20; es ist Revanche für die Teufelskindschaft. Den ersten Vorwurf ganz unbeantwortet lassend, leitet Jesus **49** sein Tun statt aus dämonischer Erregtheit aus dem, bei einem Dämon nicht vorauszusetzenden, Eifer für die Ehre seines Vaters ab (Ws), vielleicht auch mit Bezug darauf, dass er ihm die Schande nicht antun lassen darf, ihn von den Juden nach ⁴¹ ⁵⁴ als ihren Vater proklamiert zu sehen (gewöhnliche Ausl.). Jedenfalls ist sein Tun ein Ehren, das ihrige ein Beschimpfen, seines bezieht sich in sittlich korrekter Weise auf Gott, das ihrige in sündhafter Weise auf Jesus. Aehnlich wie 5 41 wird dann **50** der Verdacht abgelehnt, als ob er die ihm versagte Ehre schmerzlich vermisste. *Es ist einer vorhanden* (wie 5 45), *welcher sie sucht und richtet*, d. h. unsere Streitsache zur Entscheidung bringt nach 16 8—11; vgl. Ps 43 1 I Pt 2 23, auch Hbr 12 3. Und zwar wird **51** die augenscheinlichste und unwidersprechlichste Rechtfertigung und Ehrenrettung, die Jesus von Seiten Gottes widerfährt, in der Heilswirksamkeit bestehen, die von seinem Worte ausgeht (Ws). Wer es (τὸν ἐπ. λόγ. steht nachdrücklich voran) *bewahren wird*, nämlich durch Befolgung, wie ⁵⁵ 14 ¹⁵ ²¹ ²³ ~~24~~ 15 20 17 6, *der wird Tod in Ewigkeit nicht sehen*; zur Sache vgl. ⁵ ²⁴ und über die Bilder des Sehens und **52** Schmeckens zu Mc 9 1 Lc 2 26. Mit Anwendung des gewöhnlichen Missverständes halten die Juden ihn nunmehr erst recht für geisteskrank (s. zu 7 20): es sei eine unsinnige Selbstüberhebung, seine Gläubigen einer Erfahrung, die selbst den Patriarchen und Propheten nicht erspart bleiben konnte, überheben zu wollen. Daher **53** (Parallele mit 4 12) die Frage: *zu was für einem machst du dich selbst?* Die Rechtfertigung **54** lautet: *wenn ich mich selbst* (ἐγὼ ἑμαυτόν, vgl. 5 37 7 18) *verherrlicht haben werde* (Conj. aor.) durch Reden, als wäre ich mehr denn Abraham (über das Sachliche daran folgt ⁵⁶ Näheres), *so ist es nichts mit meiner*, mir von mir selbst bereiteten *Herrlichkeit*. Aber *es ist mein Vater, der mich* durch sein fortgehendes, in dem Moment 17 5 gipfelndes, Tun *verherrlicht* (Part. praes. mit Artikel substantivisch, das ständige Tun bezeichnend), *den ihr*,

verherrlicht, von dem ihr sagt, dass er euer Gott ist. ⁵⁵ Und ihr habt ihn nicht erkannt; ich aber kenne ihn. Und wenn ich sage, dass ich ihn nicht kenne, so werde ich zum Lügner, gleich wie ihr. Aber ich kenne ihn und bewahre sein Wort. ⁵⁶ Abraham, euer Vater, jubelte, dass er meinen Tag sehen sollte; und er sah ihn und freute sich. ⁵⁷ Da sagten die Juden zu ihm: fünfzig Jahre hast du noch nicht und

gleichviel mit welchem Recht, *euern* (⌘BD statt ἡμῶν ACL syr sin) *Gott nennt* (Konstruktion wie 10 36), dessen für mich eingelegtes Zeugnis (5 32 36 37) also von Wert für euch sein müsste (Ws). Warum letzteres aber nicht der Fall ist, erhellt 55: *ihr habt ihn nicht erkannt, ich aber kenne* (οἶδα wie 7 29, nicht ἔγνων 17 25) *ihn* auf unmittelbare Weise. Würde Christus mit diesem, ihn allein auszeichnenden, Wissen aus falscher Bescheidenheit zurückhalten, so wäre er gleich ihnen (ὅτιν ABD wie 9 9, der bei ὁμοίως seltene Casus ὁμῶν ⌘CL) ein ψεύστης, vgl. 44. *Aber* gegenteils *ich kenne ihn und bewahre*, halte, durch berufsmässiges Wirken, *sein Wort*. Somit ist Gottes Wort (s. zu 5 38 17 17) für den Sohn ebenso zu bewahrendes Gut und zu befolgende Norm, wie nach 51 des Sohnes Gebot es für die Seinigen ist. Um nun aber 56 auf Abraham 39 53 und die Verheissung 51 zurückzukommen, so wird vorausgesetzt, dass der Erzvater in der ihm gewordenen, im paul. Sinne verstandenen, Verheissung bereits im Geist die Erlösung der Menschheit als vollzogen angesehen und darüber frohlockt habe: wahrscheinlich (LDR) Ausdeutung des Lachens Gen 17 17; eine andere Ausdeutung bei Philo, De mut. nominum 23. Wie beschämend für die Juden, welche die Erfüllung dessen, was er aus der Ferne freudig begrüsst, erlebt haben, sich aber in feindlichen Gegensatz dazu stellen und dennoch als seine Kinder gelten wollen (BR 175)! Das ἡν ἰδὼν steht = ὅτι ὁφείτο und die ἡμέρα = ἡμέραι Lc 17 22, hier der Tag der Erscheinung des Logos auf Erden. Wenn aber Mt 13 17 = Lc 10 23 24 die frommen Väter bloss gern gesehen hätten, was den Zeitgenossen Jesu aufbehalten blieb, so wird daraus hier nicht etwa nach Anleitung von Hbr 11 13 πόρρωθεν ἰδόντες καὶ ἀσπασάμενοι ein proleptisches Schauen (CR 389. ZN, Kömm. 425 f.), sondern aus der Bezeichnung „Gott Abrahams“ Mc 12 26 = Mt 22 32 = Lc 20 37 ergibt sich eine fortgesetzte Teilnahme Abrahams am Fortgange des Werkes Gottes bis zur ἡμέρα Χριστοῦ; also hat Abraham im Paradiese (Lc 16 22—31, vgl. auch Moses und Elias Mc 9 4 = Mt 17 3 = Lc 9 30) gesehen, was auf Erden Symeon Lc 2 25—35 (ΤΗΜ 547; anders Bldsp 15: der Evglst denkt an ein wirklich sinnliches Schauen des Logos, das dem Abr. auf Erden zuteil ward, nämlich nach dem richtigen Verständnis von Gen 18. Der „Tag Christi“ ist der Tag der 18 14 für das nächste Jahr versprochenen Wiederkehr des Logos; ähnl. LOISY 581 f.). Mit gewohntem Missverständnis folgern 57 daraus die Juden, Abraham solle bis auf Jesu Zeiten gelebt und diesen (⌘ ἑώρακέν σε, ebenso syr sin) oder (gewöhnliche LA) dieser ihn gesehen haben, beide jedenfalls Zeitgenossen sein: eine Unmöglichkeit selbst innerhalb der Fiktion. Die runde Zahl 50 kann ebensogut die Hälfte eines Jahrhunderts (WIESELER, Beiträge 150), wie den Schlusspunkt des vom 25. oder 30. Jahr anhebenden Reifealters nach Num 4 3/39 8 24 25 (gewöhnliche Ausl.) bezeichnen. Doch haben schon die kleinasiatischen Presbyter des Irenäus II 22 5 als Meinung des Evglsten (O. HTZM 48 242) nicht ohne Schein erschlossen, Jesus sei 40 bis 50 Jahre alt geworden (ZN, Forschgen VI 62 f., will mit Unrecht als Inhalt der Mitteilung der Presbyter nur gelten lassen, Jesus hätte das 30. Jahr erheblich überschritten). Den Einwurf überbietet die, an Ps 90 2 anklingende,

Handwritten notes at the top of the page, including the word "Mars" and other illegible text.

[Mars 183

Handwritten signature or name, possibly "Mars" or "Mars 183".

[in 20] Handwritten signature or name, possibly "Mars" or "Mars 183".

Hamilton

Abraham hast du gesehen? ⁵⁸ Jesus sagte zu ihnen: wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ehe Abraham geworden ist, bin ich. ⁵⁹ Da hoben sie Steine auf, ihn zu werfen; Jesus aber verbarg sich und verliess den Tempel.

Antwort 58, *Abraham* sei als eine aus irdischem Grunde aufgetauchte Erscheinung *geworden* (D Cod. it BLASS lassen γενέσθαι fort), durch Geburt zur Existenz gelangt, Christus aber nach 1 1 2 vor aller Geschichte, also wie vor dem Täufer 1 15 30, so auch vor Abraham da gewesen; über ἐγώ εἰμι s. zu 24. Diese Anwendung der göttlichen Eigenschaft auf Christus erscheint 59 als Blasphemie und fordert zu zelotischer Exekution (vgl. 9 10 31) heraus Lev 24 16. Eine solche Steinigung im Tempel erzählt Josephus, Ant. XVII 9 3. Der mysteriöse Ausdruck ἐκρύβη legt allerdings den Gedanken an ein doketisches Verschwinden nahe (AUG, EUTH, die kritische Schule, z. B. KM III 64); daher der Zusatz ACL rec. aus Lc 4 30, wo die Sache ebenso liegt. Ausgesprochen ist der wunderhafte Charakter des Herganges allerdings so wenig wie 6 21. Der Evglst lässt seine Leser gern ratend und sinnend stehen.

LOISY 583 f. deutet diese und die folgenden Szenen symbolisch: Christus entkommt den Juden, d. h. er stirbt; Christus verlässt den Tempel, d. h. er kehrt dem Volk Israel den Rücken; und weiter S. 585: Christus heilt den Blindgeborenen, d. h. er gewinnt die Heiden oder vielmehr das Menschengeschlecht, ist ihm Licht, Pforte des Heils, guter Hirte.

Soweit chronologische Gesichtspunkte bei Joh überhaupt in Betracht kommen, erhellt aus den durchgehenden Bezugnahmen und Wiederholungen 13 = 7 45 47; 14 = 7 28 29 33; 15 = 7 24; 19 = 7 28; 20 = 7 30 44; 21 22 = 7 33–36; 27 = 7 35; 30 = 7 31; 48 52 = 7 20; 54 = 7 18; 55 = 7 29; 59 = 7 14 37 die Kontinuität der Szene mit den Ereignissen des Laubbüttenfestes, speziell denjenigen des letzten Festtages. Der neue Redezyklus verläuft in drei Absätzen: im ersten Gang 12–20 wird von einem Einwurfe der Gegner Anlass genommen, die Einzigkeit des hier vorliegenden, an gewöhnlicher Rechtsregel nicht zu messenden Falles darzutun. Der jenem Einwande zu Grunde liegende Mangel an Verständnis für solche Einzigkeit wird im zweiten Gange 21–29 auf die bereits jenseits des synopt. Horizontes gelegenen Gegensätze des Unteren und des Oberen, des Seins aus dieser Welt und des Seins aus Gott, des Sterbens in Sünden und des Hingehens zum Vater zurückgeführt. Aber erst im dritten Redegang 30–59 erreicht die Polemik gegen das in seinem Hauptquartier aufgesuchte und im Tempelhof selbst angegriffene Judentum ihre äusserste Spitze (BR 176). Zugleich zeigt es sich hier wieder, dass nicht bloss Geschichte Christi, sondern auch Geschichte des Christentums erzählt wird. Freilich darf man das Kp nicht als einen Höhepunkt gnostischer Polemik gegen die Grosskirche ansehen (KR II 119–162). Eher erinnern die πεπιστευότες αὐτῷ Ἰουδαῖοι 31, deren Gläubigwerden 30 vermeldet wurde, während sie schon 37 wieder identisch sind mit den mordlustigen Juden, an die Gefahren des Paulus unter falschen Brüdern II Kor 11 26, und noch deutlicher weist die durchgängige Anlehnung an paul. Gedankenreihen 32–40 darauf hin, dass die paul.-judaistische Kontroverse den Stoff zur Darstellung geliefert hat (O. HTZM 66 70 f. 104 187 238 f.). Sobald sie hören, dass sie erst durch Christus frei werden sollen, besinnen sie sich, dass sie als Abrahamskinder schon frei genug sind. Was die Juden vornehmlich hindert, sich der Sache ihres Messias anzuschliessen, ist demnach ihr Nationalitätsgefühl, ihr Freiheitsschwindel, ihre Illusionen über Vergangenheit und Zukunft. Wie aber Pls rechten und falschen Abrahamssamen unterschieden und die Judaisten, welche in der Abstammung von Abraham das Vorrecht im Gottesreich in Händen zu haben glaubten, Satansdiener genannt hatte II Kor

IX ¹ Und als er dahinging, sah er einen Menschen, blind von Geburt an. ² Und seine Jünger fragten ihn: Rabbi, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, dass er blind geboren wurde? ³ Jesus antwortete: weder dieser hat gesündigt noch seine Eltern, sondern die

11¹⁵, so können hier auch die Juden nicht einmal den Ruhm, von Abraham zu stammen, festhalten, sondern es zeigt sich, dass ihr Unglaube nicht bloss etwas Negatives ist, wie es bisher erscheinen mochte, sondern positive Teufelskindschaft (BR 175). Hier also lässt Joh seinen Christus „das Stärkste aussprechen, weil er, gerade wie Mt 23, den zwischen ihm und den Juden eingetretenen Bruch schildern will“ (DW, B. BRK 182). In solchem Zusammenhang wird als Reaktion auf die Predigt des Paulinismus auch die Beschuldigung 48 ἐνι Σαμαρείτης εἶ verstanden sein. „Es gab für das Urteil der schroffen Judenchristen über den Paulinismus keinen bezeichnenderen Ausdruck, als wenn die paul. unbeschnittenen Heidenchristen für Samaritaner erklärt wurden“ (ZELLER, Apostelgeschichte 172), d. h. für Leute, deren religiöser Charakter in Abfall und Vermischung der Wahrheit mit Irrtum, deren Verhalten dem auserwählten Volke gegenüber in ungestümem Geltendmachen seiner Verwandtschaftsverhältnisse und in begehrlchem Dringen auf Gleichberechtigung bestehe. Insofern präformiert unsere Szene einigermassen auch den Apostel, welcher, indem man sein Bild durch die ihm vorgebundene Maske des Simon Magus verunstaltete, zuerst den Vorwurf ἐνι Σαμαρείτης εἶ σὺ gehört hat (VKM 269 272). Endlich aber weist auch 51–58 auf das Resultat des ganzen Ausscheidungsprozesses hin, die Erhöhung der Christologie durch Abstreifung der at. Formen und Aufnahme neuer (griechischer) Elemente (J. RÉVILLE 199 f.), kraft welcher Christus mit dem dreimaligen ἐγὼ εἰμι 24 28 58 als die absolute Persönlichkeit erscheint. Da aber in einem solchen Anspruch bzw. in einer solchen Wertung ihres Meisters seitens der Christenheit jüdischerseits nur masslose Ueberhebung gefunden wurde, so musste eben auf diesem Punkt der Riss zwischen Christentum und Judentum unheilbar werden, wie in unserer Perikope der Bruch zwischen Christus und Jerusalem (Loisy 584).

Heilung des Blindgeborenen. 9^{1–34}. Die Anknüpfung 1 καὶ παρ' ἄγων lässt an der Kontinuität der Szene keinen Zweifel. Vom Tempel herabsteigend geht Jesus an der Stätte vorüber, wo die Bettler sassen, z. B. der χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρός Act 3² (14 s), an dessen Stelle hier ein *von Geburt Blinder* tritt, dessen Heilung also (anders als in den synopt. Fällen Mc 8²⁴ 10^{51 52}) nur durch ein absolutes Wunder möglich war (32). Das Problem der Theodicea soll an einem besonders schweren Fall gelöst werden. Bei οὗτος 2 kann unmittelbar nach 8⁵⁸ und in Erinnerung an (Sap 8^{19 20} nur die Präexistenz gemeint sein (CYRILL, DW-BRK, O. HTZM 243, Loisy 586 f.); viel weniger denkbar ist schon, dass etwa der Embryo im Mutterleibe (solchem werden allerdings Affekte zugeschrieben, s. zu Lc 1⁴¹) gesündigt habe (LCK), oder dass es sich um Antizipation der Strafe für künftige Sünden handle (THOL). CALVIN, BEZA u. a. hörten aus den Worten die Vorstellung von der Seelenwanderung heraus. Das ἵνα bringt den dem Sündigen entsprechenden Erfolg unter den Gesichtspunkt des Zweckes. Die γονεῖς erklären sich aus Ex 20⁵. Daher 3 im ersten Gliede die platonisch-hellenistisch, speziell auch philonisch (vgl. SIEGFRIED, Philo 1875 S. 242. SCHR III³ 558), im zweiten die genuin-jüdisch begründete Straf- und Vergeltungstheorie (vgl. 34) abgewiesen wird (GREGORIUS BAR HEBRÄUS). Dasselbe Problem unschuldigen Leidens wird Lc 13^{2–5} mit Hinweis auf die (eventuelle) gleiche Schuld aller, hier mit Hinweis auf die (gleichfalls nur unter Umständen anzunehmende, denn vgl. 15¹⁴) gleiche

¹¹⁶²
~~Charges to Shaw 1572~~

~~Verutten~~

~~1. From 229. - 1879~~

+ ~~misst~~
+ R. Lange

1877

J. W. x 99.

Werke Gottes sollten an ihm offenbar werden. ⁴ Wir müssen wirken die Werke dessen, der ~~uns~~ gesandt hat, solange es Tag ist. Es kommt eine Nacht, da niemand wirken kann. ⁵ ~~Wahr~~ ich in der Welt bin, bin ich Licht der Welt. ⁶ Als er dies gesagt, spie er auf die Erde und machte aus dem Speichel einen Teig und strich ihm den Teig auf die Augen ⁷ und sagte zu ihm: gehe, wasche dich im Teiche des Siloah, das heisst übersetzt: Gesandter. Da ging er fort und wusch sich und

Unschuld der Eltern wie der Kinder gelöst; dort ist der Zweck der Schicksalsschläge, dass sie zur Busse rufen, hier, dass in solchem Leiden Gott seine Wundermacht offenbare (O. HTZM 71). Eine religiöse Verwertung der Naturübel gibt es nicht auf ätiologischem, sondern nur auf teleologischem Wege (vgl. 11⁴); durch ihr Dasein „will Gott dem Menschengeschlechte eher wohl, als wehe tun, da sich mittelst ihrer Gottes δόξα allseitig kund gibt“ (SCHW 150). Nach ἀλλ’ ist τυφλὸς ἐγεννήθη zu ergänzen. Ueber das ἵνα s. zu 1⁸ und zu den ἔργα τοῦ θεοῦ 6²⁸; sie können wegen 4 und 5³⁶ auch hier in demselben Sinne gedacht sein, während die gleichfalls nahe liegenden ἔργα τοῦ πατρὸς μου 10³⁷ allerdings nach 14¹⁰ Werke sind, die der Vater in und durch Christus tut. In unserem Fall ist nach 5 besonders die Erleuchtung der dunkeln Welt gemeint, welche Gott durch ein solches Wunder sinnfällig werden lässt (LDT, EBR, WS, LOISY 588). Ähnlich die Deutung der Lahmenheilung Act 3¹³ ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ. Das doppelte ἡμᾶς 4 (nach s L, während BD nur das erste, rec. AC syr sin it vg beidemal μέ haben; s. ZN, — Komm. 430⁶⁵) ist zu erklären, wie der Plural 3¹¹: also eine gemeingültige Weisung an die Gemeinde derer, welche von demselben Gott, der seinen Sohn in die Welt gesandt hat, sich ihre Lebensaufgabe stellen lassen (O. HTZM 243). Quälende Rätsel des Daseins fordern zum Handeln, nicht zum Grübeln auf. In einem solchen Handeln darf man sich auch nicht durch die Rücksicht auf Hindernisse, wie die Sabbatrube, stören lassen. Tag und Nacht sind nicht einfach nur Bilder des Lebens und des Todes (gewöhnliche Ausl., WS, LOISY 589), sondern wie die Parallele 11⁹⁻¹⁰ beweist (vgl. insonderheit das περιπατεῖν ἐν τῇ νυκτί, was zum Tode nicht passt) der Berufswirksamkeit und des Endes derselben (LDT). Daher erinnert sich Jesus 5 selbst seines Berufs: wann (blosse Zeitpartikel: quando) *ich in der Welt bin*, ist meine Bestimmung nach 8¹² 12³⁵ zu leuchten. Somit fordert das Dasein des Uebels nur das Erlösungswerk heraus und beschleunigt zugleich dessen Verlauf. Ueber den Speichel 6 s. zu Mc 8²³; die allegorische Deutung mit Bezug auf Gen 2⁷ ist zwar alt (Väter seit IREN V 15²) und hätte an dem Hauche 20²² (VKM 389 395) eine Analogie, falls der schöpferische Gottesgeist gemeint sein sollte (HGSTB, O. HTZM 244), steht aber doch in ästhetischer Beziehung vielleicht unter dem sonst im Evglm eingehaltenen Niveau; vgl. 7³⁹. Nach 14 scheint die umständliche Prozedur nur dazu dienen zu sollen, den Tatbestand einer verbotenen Arbeit am Sabbat herzustellen (STR 430). Nach ἐπέχρισεν (BC ἐπέθηκεν) haben sABL αὐτοῦ, wofür A rec. am Schlusse τοῦ τυφλοῦ hat, welcher Ersatz nach 11¹⁵ richtig ist (O. HTZM 244), während αὐτοῦ sonst auf Jesus oder auf πύσματος bezogen werden müsste. Ebenso scheint 7 das ὕπαγε nach 11 auf das εἰς einzuwirken, wofern man es nicht bloss mit νίψαι verbinden (WS) und fassen will, wie Mc 10¹⁰ 13⁹; s. zu Mc 7⁴. Auch dem Teiche, welcher Neh 3¹⁵ von der Quelle Jes 8⁶ (s. zu Lc 13⁴) Siloah (Σιλωάμ wie LXX) heisst, eignet wie dem anderen 5²⁻⁴ in seiner Weise Wunderheilkraft; denn nur, wenn er hier sofort wieder abgewaschen wurde, wirkte

kam sehend. ⁸ Die Nachbarn nun und die, die ihn früherhin zu schauen pflegten, dass er ein Bettler war, sagten: ist dies nicht der, der da sass und bettelte? ⁹ Die einen sagten: er ist es, die anderen sagten: nein, sondern er ist ihm ähnlich. Er selbst sagte: ich bin es. ¹⁰ Da sagten sie zu ihm: wie sind dir denn die Augen geöffnet worden? ¹¹ Er antwortete: der Mensch, der Jesus heisst, machte einen Teig und bestrich mir die Augen und sagte zu mir: gehe zu dem Siloah und wasche dich. Da ging ich hin, wusch mich und wurde sehend. ¹² Da sagten sie zu ihm: wo ist jener? Er sagte: ich weiss nicht. ¹³ Da

der *πηλός* heilsam. So wird II Reg 5¹⁰ der aussätzige Naeman vom Propheten an den Jordan geschickt, um heil zu werden. Wie aber Jes 8⁶ jene aus dem Tempelberg hervorbrechende Quelle Siloah (der Name bedeutet ursprünglich wohl *missio* sc. *aquarum*) mit ihrem leise rauschenden Wasser als Symbol Jahwes erscheint, so gibt auch der Evglst mit seiner Uebers. (die nicht mit Lck als Glosse eines allegorisierenden Interpreten zu streichen ist) den Lesern Anleitung, anstatt einer pragmatischen Beziehung vielmehr der mystischen nachzugehen und den Namen entweder auf die Sendung des Blinden (ΕΥΘΗ) oder auf den Apostolat (HÖNIG, ZwTh 1884 S. 98; O. SCHMIEDL, Hauptprobleme² 118 denkt speziell an den Apostel Paulus) oder auf Christus als den Gesandten Gottes schlechthin 6^{29 33 39} 7²⁸ 8²⁶ 17^{3 21} (gewöhnliche Ausl. seit THEOPHYLAKT) zu deuten. Letztere Beziehung wäre mehr im Stil ähnlicher Uebersetzungen 1^{38 41 42}, während für die anderen auch die, an sich näher liegende, Wiedergabe mit *ἀποστολή* = *missio* ausgereicht haben würde. Sehr wenig empfiehlt sich die Annahme (Ws), dass der Teich selber als der andere Gottgesandte bezeichnet werden solle, der die von Jesus begonnene Heilung vollendet (dagegen KR II 116). Die Schwierigkeit, eine richtige Deutung zu finden, erhellt auch aus dem Vorschlag (GROTIUS neuerdings E. A. ABBOTT, EB II 1803), den „Gesandten“ in Beziehung zu setzen zu dem Silo von Gen 49¹⁰. Jedenfalls liegt hier ein bezeichnendes Beispiel symbolisierender Namensausdeutung und eine gewisse Legitimation für die auf der Suche nach anderweitigem Beziehungsreichtum typisierender und allegorisierender Art begriffene Exegese vor. Syr sin schliesst den Vers einfacher: und da er sein Gesicht gewaschen hatte, wurden seine Augen geöffnet. Die Erwähnung von *Nachbarn* 8 zeigt, dass ἦλθεν = ging nach Hause; οἱ θεωροῦντες ist demnach imperfektisch zu nehmen, wie Act 10⁷ ὁ λαὸν αὐτοῦ: *die ihn früherhin zu schauen pflegten, dass er ein Bettler war*, ähnlich Act 3¹⁰; vgl. auch den blinden Bettler Mc 10⁴⁶. Auf den Streit um die Identität der Person 9 folgt nach seiner Erledigung 10 die Frage nach dem Modus (vgl. Mt 9³⁰ ἀνεῳχθησαν οἱ ὀφθαλμοί) und 11 deren Beantwortung unter Hinweis auf den reinen Tatbestand des Wunders. Der Artikel vor ἄνθρωπος setzt den Menschen, der den Namen trägt, als allbekannt voraus. Die schriftstellerische Herkunft der Geschichte verrät das aus Mc 8²⁴ 10^{51 52} = Mt 20³⁴ = Lc 18^{41 43} und Mt 11⁵ = Lc 7²² hier und 15¹⁸ beibehaltene ἀναβλέπειν = *visum recipere*, was auf den Blindgeborenen nicht passt. Nach 12 hatte sich der Geheilte bisher nur nach dem Namen seines Wohltäters erkundigt. Die Führenden 13 sind die Nachbarn 8, welche die erkundete Gesetzesverletzung zur Anzeige bringen zu sollen glauben. Die Φαρισαῖοι = 8¹³ sind dieselben, welche 7⁴⁷ als die Wortführer des 7^{32 45} (11⁴⁷) mit ἀρχιερεῖς (7⁴⁸ ἄρχοντες) καὶ Φαρισαῖοι angedeuteten Synedriums

it man

17. man

führen ~~sie~~ ihn zu den Pharisäern, den Blindgewesenen. ¹⁴ Es war aber Sabbat an dem Tage, da Jesus den Teig gemacht und ihm die Augen geöffnet hatte. ¹⁵ Da fragten ihn wiederum auch die Pharisäer, wie er sehend geworden. Er aber sagte ihnen: einen Teig legte er mir auf die Augen, und ich wusch mich und kann sehen. ¹⁶ Da sagten einige von den Pharisäern: dieser Mensch ist nicht von Gott, weil er den Sabbat nicht hält. Andere sagten: wie kann ein sündiger Mensch solche Wunder tun? Und es war eine Spaltung unter ihnen. ¹⁷ Da sagen sie wiederum zu dem Blinden: was sagst du von ihm, dass er dir die Augen geöffnet hat? Der aber sagte: dass er ein Prophet ist. ¹⁸ Die Juden nun glaubten nicht von ihm, dass er blind gewesen war und sehend geworden, bis sie die Eltern des Sehendgewordenen gerufen, ¹⁹ und sie fragten sie: ist dies euer Sohn, von dem ihr sagt, dass er blind geboren ist? Wie nun kann er jetzt sehen? ²⁰ Da antworteten seine Eltern und sagten: wir wissen, dass dies unser Sohn und dass er blind geboren ist. ²¹ Wie er aber jetzt sehen kann, wissen wir nicht, oder wer ihm die Augen geöffnet hat, wir wissen es nicht; fragt ihn selber, er ist mündig. Er wird in betreff seiner selbst aussagen. ²² Dies sagten seine Eltern, weil sie die Juden fürchteten; denn bereits waren die Juden übereingekommen, dass wenn einer ihn als den Christus bekenne, er aus der Synagoge ausgeschlossen werden solle.

erscheinen. Wie 5 9, so folgt auch hier erst **14** die nachträgliche Angabe des Schlüssels zum ganzen Vorgehen der Partei. Der nirgends unterbrochene Zusammenhang nötigt zur Identifizierung dieses Sabbats mit dem letzten Festtag 7 37 trotz des, übrigens als gottesdienstliches Werk zu fassenden (16 2), Unternehmens 8 59. Das πάλιν **15** blickt zurück auf 10. Vom Speichel ist jetzt so wenig die Rede, wie 11, weil der Mensch nur mitteilt, was er selbst gefühlt hat. Wie 5 10—16, so wird auch **16** die freie Stellung Jesu zum Sabbat von den Juden als Beweis gegen seine göttliche Sendung geltend gemacht: οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος (Hyperbaton), *weil er den Sabbat nicht beobachtet*: mag die rabbinische Satzung, die das Aufstreichen des Speichels auf die Augen für Sabbatschändung erklärt, damals vorhanden gewesen sein oder nicht, auf keinen Fall lag periculum in mora vor. Für die andere Partei ist die Heilung gerade gegenteils ein Beweis für die göttliche Mission, so dass das σχίσμα 7 43 sich erneuert und man infolge dessen **17** auf die eigene Meinung des Geheilten rekurriert. Das πάλιν sieht auf die Frage 15 zurück; über ὅτι s. zu 2 18. Der ὅτι-Satz fehlt bei syr sin. Der Schluss des Blinden wiederholt denjenigen der Samariterin 4 19. Jetzt denken **18 die Juden** (aus 27 = 15 geht die Identität derselben mit οἱ Φαρισαῖοι hervor) an eine Verabredung zwischen dem Geheilten und dem Heiland. Auch hier ist der Text von syr sin einfacher: die Juden glaubten ihm nicht, dass er blind gewesen war, und sandten zu etc. Die Eltern **19** sollen sagen, πῶς οὖν, da er angeblich blind war, βλέπει. Aber gerade auf diesen dritten Punkt der Frage antworten sie **20** nicht, sondern verweisen **21** auf den Sohn selbst und dessen ἡλικία = männliche Reife, Majorennität; s. zu Lc 2 42. *Die Juden 22 hatten schon mit einander festgesetzt*, waren übereingekommen (συντίθεσθαι wie Lc 22 5 Act 23 20): wohl Bezugnahme auf einen ge-

²³ Deshalb sagten seine Eltern: er ist mündig, fragt ihn selber. ²⁴ Da riefen sie den Menschen, der blind gewesen war, zum zweitenmal und sagten zu ihm: gib Gott die Ehre; wir wissen, dass dieser Mensch ein Sünder ist. ²⁵ Da antwortete jener: ob er ein Sünder ist, weiss ich nicht; eines weiss ich, dass ich, der ich blind war, jetzt sehen kann. ²⁶ Da sagten sie zu ihm: was hat er dir getan? Wie hat er dir die Augen geöffnet? ²⁷ Er antwortete ihnen: ich habe es euch bereits gesagt und ihr habt nicht darauf gehört. Was wollt ihr es noch einmal hören? Ihr wollt doch nicht auch seine Jünger werden? ²⁸ Da schmähten sie ihn und sagten: du bist sein Jünger, wir aber sind des Moses Jünger. ²⁹ Wir wissen, dass zu Moses Gott geredet hat; von diesem aber wissen wir nicht, woher er ist. ³⁰ Da antwortete der Mensch und sagte zu ihnen: darin liegt eben das Seltsame, dass ihr nicht wisst, woher er ist, und er hat mir doch die Augen geöffnet. ³¹ Wir wissen, dass Gott Sünder nicht erhört, sondern, wenn einer gottesfürchtig ist

fassten Synedrialbeschluss, wie man nach 5^{16 18 7 49} eine solche Massregel erwarten kann. Es handelt sich dabei nach 34^{12 42 16 2} Lc 6²² um Ausschluss aus der Synagogengemeinschaft; über spätere Abstufungen des Banns vgl. SCHR II ⁴507 f. Die Schrecken der Inquisition bezeichnet es, wenn **23** (wo das *ὅτι* als recitativum steht, also so wenig wie 16²⁵ unter die zu 5¹⁶ aufgezählten Fälle gehört) die Eltern den Sohn bereits verloren geben. An letzteren wenden sich **24** die Synedristen *zum zweitenmal*, weil er ¹⁹ schon als beim ersten Verhör gegenwärtig gedacht ist. Die Phrase *ὁδὸς δόξαν τῷ θεῷ* findet Anwendung, wo Widerstreben, die Wahrheit zu sagen, vorausgesetzt wird Jos 7¹⁹ Esr 10¹¹. Von dem leitenden Obersatz ausgehend, dass οὐδεὶς δύναται σημεῖα ποιεῖν ἐὰν μὴ ᾧ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ 3², nehmen sie Anstoss an dem Wunder eines Gesetzesübertreters, geben daher dem Menschen, indem sie ihm zugleich ihre Autorität fühlbar machen (*ἡμεῖς οἴδαμεν*), einen entsprechenden Untersatz an die Hand, daraus sich die Unmöglichkeit eines von Jesus verrichteten Wunders als Schlussatz ergeben soll. Aber der Inquirierte zieht sich **25** wie ¹¹ auf den Tatbestand zurück; dabei steht ὅν imperfektisch. Die wiederholte Frage **26** entspringt der Hoffnung, die zweite Aussage werde mit der ersten nicht stimmen (Ws), oder die Heilung werde sich auf natürliche Ursachen zurückführen lassen (O. HTZM 245). Jetzt **27** reisst ihm der Geduldssaden: bisher habt ihr kein Ohr gehabt (*ἀκούειν* wie 8⁴³) für das, was ich euch gesagt habe (¹⁵); wollt ihr es jetzt vielleicht besser beachten, sogar seine Jünger werden? Das wenig Wahrscheinliche dieser Annahme liegt in der Form der Frage, welche demnach bitter gemeint ist. Wer ihnen widerspricht, der ist **28** für sie ein Faktionsmann. Abermals folgt **29** das *ἡμεῖς οἴδαμεν* ²⁴. Moses ist jedenfalls Offenbarungsträger: sollte neben ihm Jesus der Messias sein, so müsste seine göttliche Sendung nachweisbar sein: πότεν ἐστὶν verneint das *οἶδα πότεν ἡλθον* 8¹⁴, hat also seine Parallele nicht an 7²⁷, sondern etwa an Mt 21²⁵ *πότεν ἦν*. Wie sie leidenschaftlich, so wird er **30** kühn: *in diesem* Falle (wie 4³⁷ ist τῷ πράγματι zu ergänzen) *findet doch* (*γάρ* wie 7⁴¹, vgl. Ws) *das Verwunderliche statt*, dass die alles am besten wissen Willenden mit ihrem Verstande ratlos vor einer unentfernbarbaren Tatsache stehen. Der Logik ²⁹ setzt er **31** einen anderen Syllogismus entgegen, gleichfalls mit *οἴδαμεν* eingeleitet. Die Voraussetzung der propositio

~~Am 18. 4. 1871: Einfließen 1 Kan. in 1 Spritze. Hgt. ex R. 147~~

~~7. 4. 1871: Einfließen 1 Kan. in 1 Spritze. Hgt. ex R. 148~~

und seinen Willen tut, den erhört er. ³² Von Urzeit ist nicht vernommen worden, dass jemand einem Blindgeborenen die Augen geöffnet hat. ³³ Wenn dieser nicht von Gott wäre, vermöchte er nichts zu tun. ³⁴ Da antworteten sie und sagten zu ihm: du bist ganz und gar in Sünden geboren und willst uns belehren? Und sie warfen ihn hinaus. *Wipfner*

major ist, dass Wunder in der Form von Gebetserhörungen zustande kommen: so 16 23—27 I Joh 3 21 22, aber auch Job 27 9 35 13 Ps 66 18 109 7 Prv 15 29 Jes 1 15; s. zu Act 3 12. Die *propositio minor* **32** negiert das Vorkommen einer solchen Heilung im AT. Die Konklusion **33** (einer der Fälle mit fehlendem *ἄν*, s. z. 8 39) zeigt, dass Jesus kein ἀμαρτωλός ²⁴ sein kann: id quod erat demonstrandum. Die also abgeführten Synedristen können jetzt **34** nur noch schmähen und bannen. Ersteres tun sie, indem sie in der blinden Geburt nach Ps 51 7 ein Symptom gänzlicher, schon von den Eltern her ererbter, Verderbnis erblicken, sie also nach der zweiten Seite der 2 eröffneten Alternative erklären: ὅλος, wie 13 10, wird schon von der alten Ausl. = ὅλως genommen. Zugleich bestrafen sie aber die verpönte Parteinahme für Jesus in der 22 angedeuteten Weise: ἐξάλλειν ist demnach nicht wie Mc 1 43 (MR, LDT), sondern wie III Joh 10 (dW, Ws, LOISY 600, CALM 309 f.) zu nehmen.

Wie die beiden synopt. Geschichten von Blindenheilungen Mc 8 22—26 10 46—52 = Mt 9 27—31 20 29—34 (s. zu Mc 8 23) schon Lc 18 35—43 auf eine zurückgeführt sind, so auch bei Joh, und zwar einmal in offener Absicht der Steigerung (noch nie ward die Heilung eines Blindgeborenen erhört ³²), sodann unter bewusster Weiterführung der schon bei Mc leise anhebenden Umsetzung des Tatsächlichen ins Symbolische. Letztere Absicht erhellt teils aus dem vorweisenden Fingerzeig 3, daran sich sofort 5 Wiederholung des „thematischen“ (Ws) Wortes vom Licht der Welt 8 12 reiht, teils aus der v. 39 41 mit deutlichster Rückbeziehung angeschlossenen Moral. Der Logos ist 14 sowohl ζῶν, als φῶς. Jenes war durch die Erzählung 5 1—16, dieses wird durch die analoge unsrige (14 16 = 5 9 16) illustriert (BR 176 f., LDT II 102, PFL II 367 f., HTM 260). Wie dort der Kranke am Teich, so „ist der Blinde am Weg das Bild einer ganzen Klasse“ (LDT II 104; vgl. KL 346), während das an beiden vollbrachte Wunder im Vergleich mit den synopt. Vorbildern ebensosehr nach innen zurückgewendet, in seiner ideellen Bedeutung anschaulich gemacht, als auch zugleich auf den Gipfel äusserer Realität geführt wird. Daher die ausführliche Beschreibung des ordentlichen Zeugenverhörs, durch welches der Tatbestand festgestellt wird (STR 430 f.). Einen ähnlichen Verlauf nahm zwar schon der vorschwebende Bericht von der Lahmenheilung Act 3 1—4 22 (PFL II 367). Hier aber ist es auf eine förmliche deductio ad absurdum abgesehen, vgl. 16 25 30—33. Schritt für Schritt werden die Feinde genötigt, das Wunder des Lichtaufganges, welches die Welt in Christus erlebt hat, anzuerkennen. Da sie aber zugleich von vornherein entschlossen sind, solche Anerkennung zu verweigern, so erscheint ihre Schuld umso grösser (vgl. LOISY 598). Sie verstocken sich mutwillig, sie wollen nicht glauben, lehnen sich gegen unbestreitbare Tatsachen auf. Ja sie treiben die Verblendung so weit, dass sie eine von der ihrigen abweichende Haltung auch bei anderen nicht dulden (16 22 34), sondern ihr mit Gewalt begegnen. Den Anfang machen sie mit dem Geheilten, welcher seinerseits eben jetzt, nachdem sich die Pforten der Synagoge für ihn geschlossen haben ³⁴, in Christus den Sohn Gottes findet v. 38 (SCHLT 162). Ob andererseits der Aufnahmeakt in die Kirche, die schon in der alten Christenheit als Erleuchtung der Blinden (φωτισμός) geltende Taufe, in der Abwaschung 7 11 abgebildet sei (HSR IV 428. HÖNIG, ZwTh 1884 S. 98. O. HTZM 72 76. LOISY 591 602 und KR II 115, der auf die Anwendung des Speichels bei der

³⁵ Jesus erfuhr, dass sie ihn hinausgeworfen hatten, und als er ihn traf, sagte er: du glaubst an den Sohn des Menschen? ³⁶ Jener antwortete

Taufe hinweist, vgl. ANRICH, Mysterienwesen 211; J. RÉVILLE 208 f. meint, die Geschichte wolle zeigen, dass zur Aufnahme in die christliche Gemeinde die Handauflegung nicht genüge, sondern das Taufbad unerlässlich sei), mag dahingestellt bleiben. Sicher ist, dass wir abermals aus der Lebensgeschichte Jesu in die Geschichte seiner Gemeinde versetzt werden. Denn die Bedrohung der Messiasgemeinde mit dem Bann 22 12 42 stimmt nicht mit dem offenen Auftreten des synopt. Christus in Jerusalem (KM II 63), auch nicht zu dem, was Act über das Verhältnis der Gläubigen zur jüdischen Religionsgemeinschaft aussagt (J. RÉVILLE 209, LOISY 595), und selbst im 4. Evglm ist die bereits gebannte Gemeinde 10 23 11 56 wieder im Tempel, und wird 16 2 die Verbannung erst für die Zukunft gewissagt (O. HTZM 36 278). Aber diese Zukunft war für den Evglsten Gegenwart geworden, und die „unerfindbare“ Anschaulichkeit, die man diesem detailliertest ausgeführten Bericht nachrühmt, rührt eben daher, dass der Evglst wieder Szenen aus dem Leben (HSR IV 427), vielleicht aus eigenster Erfahrung (O. HTZM 74) malt, Verhandlungen, wie sie, wo ein Jude sich an christl. Wundertäter oder Lehrer mit Erfolg gewandt hatte, zwischen jenem und seiner bisherigen Umgebung, schliesslich auch im Synagogenrat geführt wurden, wobei es an zudringlichen Abmahnungen und Drohungen so wenig als an raffinierten Versuchen, den Tatbestand zu alterieren, fehlen konnte. Nachdem also 8 31–59 der Kampf des Christentums mit dem Judaismus geschildert war, wehrt 9 1–34 dem Schein, als ob gar keine geborenen Juden in der Kirche zu finden sein sollten. Vielmehr werden einzelnen unter ihnen fortwährend die Augen aufgetan; wollen sie aber nicht den 8 30–33 nur zeitweilig gläubig Gewordenen gleichen, soll ihr Glaube mehr denn eine vorübergehende Regung sein, so haben sie harte Kämpfe mit den Leitern ihres Volkes durchzumachen, werden selbst von ihren Verwandten aus Feigheit preisgegeben, aus der Synagogengemeinschaft aber entfernt. Die von der Synagoge ausgeschlossenen und verfluchten Minim waren sicherlich, wenigstens in der Hauptsache, Judenchristen (SCHR II 454. R. T. HERFORD, Christianity in Talmud and Midrash 1903 S. 361–397 bes. 367 f. 376 f.), nicht aber jüdische Gnostiker (FRIEDLÄNDER, Der vorchristl. jüdische Gnostizismus 1898 S. 64 ff.). Der oft gehörten Anklage, vom väterlichen Hause abgefallen zu sein, können die Christen die Anklage roher Ausstossung gegenüberstellen (WZS 527). So schildert die eine Erzählungsreihe den Ausschluss des Judaismus aus der Kirche, die andere den Ausschluss des kirchlich gewordenen Judenchristentums aus der Synagoge (O. HTZM 73 104; anders LOISY 605 f., der in dem Blinden das gesamte Christentum verkörpert findet, dessen absolute Unvereinbarkeit mit dem Mosaismus unsere Erzählung lehre). Was der synopt. Christus lediglich weissagt Mt 10 17–21 34–36, ist für den johann. und seine Gemeinde Erfüllung geworden. Ähnliches s. zu Lc 6 22.

Der gute und die falschen Hirten. 9 35–10 21. Jesus schliesst **35** aus der Kunde von der Exkommunikation, der Geheilte müsse sich für ihn entschieden und dies bekannt haben (v. 30–33). Ueber den Gegenstand dieses seines Bekenntnisses will er ihm, als er ihn wieder trifft (εὐρίσκειν wie 1 45 5 14), mit seiner, eine bejahende Antwort voraussetzenden, Frage zum klaren Bewusstsein verhelfen. Der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (sBD syr sin) bedeutet den Messias (s. zu 5 27), wie auch die LA υἱὸς τοῦ θεοῦ (AL it vg pesch) zunächst im theokratischen Sinne gemeint wäre; aber s. zu 38. Diese Frage versteht **36** der sehend Gewordene in der Richtung nach der Ueberzeugung, dass überhaupt ein Messias sei. Seine Antwort, wie 14 22 Mc 10 26 mit καὶ lebhaft und rasch an das Vorangehende angeknüpft, setzt voraus,

T. pilla, Ent. W. 1807 T. 59-80.

L. *Sturm*
- *Rechts für uns*

und sagte: wer ist es, Herr, dass ich an ihn glauben möge? ³⁷ Jesus sagte zu ihm: du hast ihn gesehen; der mit dir redet, der ist's. ³⁸ Er aber sagte: ich glaube, Herr; und er fiel vor ihm nieder. ³⁹ Und Jesus sagte: zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden. ⁴⁰ Das hörten von den Pharisäern, die bei ihm waren, und sagten zu ihm: wir sind doch nicht auch blind? ⁴¹ Jesus sagte zu ihnen: wenn ihr blind wäret, hättet ihr nicht Sünde; nun aber sagt ihr: wir sehen; es bleibt eure Sünde.

dass er in seinem Wohltäter, den er an der Stimme erkannt zu haben scheint (anders ZN, Komm. 439), schon bisher einen von Gott ausgegangenen Propheten gesehen hat (17 33), von dem er daher gern auch Aufklärung über die Person des Messias in der Absicht (ὥς wie 1 22) annehmen wird, dann auch an diesen zu glauben. Also glaubt er einesteils persönlich Jesu, andererseits dogmatisch an den Messias, weiss aber noch nicht, dass in seinem Falle dies beides zusammentrifft. Das καί . . . καί **37** steht wie 6 36 7 28: *sowohl gesehen hast du ihn* (nämlich eben jetzt hat er seinen Anblick, Ws), als auch hörst du ihn mit dir reden: ἐκεῖνος ist hier selbstbezeichnendes Pronomen, zugleich auch Subjekt wie 1 18 33 5 11. Dass Joh sonst προσκυνεῖν nur von göttlicher Verehrung gebraucht (4 20—24 12 20), schliesst zwar nicht aus, dass es **38** etwa wie Mc 5 6 Mt 8 2 9 18 14 33 15 25 18 26 20 20 stehe. Wäre aber 35 οὐδς τοῦ θεοῦ zu lesen, so dürfte der blind Gewesene eben dadurch, dass er in Jesus den Sohn Gottes im höheren Sinne erkannte, als zum vollen geistigen Gesicht gelangt gelten. Das κρέμα **39** bedeutet Erfolg und Ergebnis des Richtens, Entscheidung, vgl. 3 19—21 5 24: die Kehrseite zu 3 17 8 15 12 47. Das οἱ μὴ βλέποντες im ersten Gliede steht als negativer Ausdruck dem positiven τυφλοί im zweiten gegenüber. Man könnte daher beides unterscheiden wollen: der Blinde sei μὴ βλέπων, noch nicht sehend, weil er, wiewohl Jesu Wunderkraft anerkennend, noch fragen kann wie 36, wogegen die Juden, welche das Wunder nicht leugnen können, aber seine göttliche Verursachung und Bedeutung in Abrede stellen, positiv blind heissen. Aber nach 40 ist zwischen Nichtsehen und Blindheit kein Unterschied zu machen, unser Oxymoron also wie 11 26 zu erklären: im ersten Gliede ist das Nichtsehen oder Blindsein leiblich, im zweiten geistig verstanden, während umgekehrt das Sehen im ersten Gliede geistig, im zweiten leiblich gemeint ist. Allerdings war der Bettler in beiderlei Beziehung sehend geworden, und dem hätte im vollständig durchgeführten Parallelismus entsprochen, dass die Führer des Volkes etwa nach Act 13 11 auch mit leiblicher Blindheit geschlagen werden. Aber teils kann der johann. Christus nach 3 17—19 12 47 48 nicht wohl ein Strafwunder verrichten (STR 432), teils kommt die leibliche Herstellung des Kranken nur als Symbol des geistigen Lichtaufganges 38 in Betracht. „Da nun das Blindwerden der Sehenden 39 nicht wörtlich, sondern symbolisch zu nehmen ist, so sind wir durch die Erzählung selbst aufgefordert, auch das Sehendwerden des Blindgeborenen symbolisch zu fassen“ (O. HTZM 72). Also derselbe Gegensatz zwischen dem Geschick des Wissenshochmutes und demjenigen der Herzens-einfalt, wie Mt 11 25, vgl. auch Mt 13 14 15. Pharisäer haben sich **40** eingefunden — ein Grund für ihr Kommen wird nicht angegeben — und wollen nicht hoffen, dass etwa auf sie angespielt werde mit dem, was vom Nichtsehen und Blindsein gesagt wurde. Jesu Antwort **41** besagt: Leider seid ihr nicht blind, d. h. steht nicht im Zustand unverschuldeter Urteilslosigkeit mir gegenüber. Sonst könnte freilich von Sünde nicht die Rede sein. Aber

X¹ Wahrlich, wahrlich ich sage euch: wer nicht durch die Tür in das Gehöft der Schafe eingeht, sondern anders woher aufsteigt, der ist ein Dieb und Räuber. ² Der durch die Tür eingeht, ist Hirt der Schafe. ³ Diesem öffnet der Türhüter, und die Schafe hören seine Stimme, und er ruft die eigenen Schafe bei Namen und führt sie hinaus. ⁴ Wenn er die eigenen alle hinausgebracht hat, zieht er vor ihnen her, und die Schafe folgen ihm, weil sie seine Stimme kennen. ⁵ Einem Fremden aber werden sie nicht folgen, sondern sie werden vor ihm fliehen, weil sie die Stimme der Fremden nicht kennen. ⁶ Diese Bildrede sprach Jesus zu ihnen, sie aber verstanden nicht, was es war,

gerade der stolze Anspruch, sehend zu sein, verbunden mit tatsächlich ablehnendem Verhalten gegen mich, wird euch beständig von der Wahrheit ausschliessen. Sie handeln mit voller Verantwortlichkeit; also ist ihre Sünde jetzt erst rechte Sünde, d. h. zurechnungsfähig und straffällig. Sie „bleibt“; selbstverschuldete Blindheit (vgl. den Gegensatz v. 3) wird nicht geheilt: Die „bleibende“ Sünde des Joh entspricht der unvergebbaren Sünde bei den Synoptikern Mc 3 28 29 = Mt 12 31 32 (LOISY 605). Da mit ἀμὴν ἀμὴν auch sonst immer nur innerhalb eines zusammenhängenden Redeganzes neue Wendungen beginnen (Ws), steht nichts im Wege, den neuen Abschnitt schon mit 35 zu beginnen (LAMPE, OLSH). In der Tat wird durch die jetzt folgende Allegorie nur das verurteilende Wort 9 41 weiter begründet (O. HRTZM 74 246). Um aber die falschen Volksführer als solche zu entlarven, muss zunächst die sittliche Bedingung aller Führerschaft und Leitung dargetan werden. Der Hirt 10 1 *geht durch die Tür in das Gehöft*, während der *Dieb und Räuber* (klimaktische Verstärkung des Begriffs, Ws) daran zu erkennen ist, dass er *anders woher* (ἄλλοχ. für das klassische ἄλλοθεν) *auf* die, die Hürde (οὐλή = 777) umgebende, Mauer und von da herab in den Stall *steigt*. Dagegen gibt sich 2 der durch den rechtmässigen Eingang *Kommende* als der vom wirklichen Besitzer der Herde bestellte *Hirte* zu erkennen, welchem 3 ein des Nachts die niedrige Falltür behütender Unterhirte (θυρωρός) *öffnet*, worauf jener mit gebückten Schultern hereinkommt: wohl nicht weiter auszudeutende und insofern mehr parabelmässige Ausmalung. Vgl. die Anreihung Mt 7 13 14 (die Tür) 15 (die in den Schafstall eindringenden falschen Propheten). Ein weiterer Zug im Bilde des rechtmässigen Hirten ist es, dass *die* in der Hürde befindlichen *Schafe seine Stimme hören*, kennen, *und er die eigenen*, die zu seiner Herde gehörigen *Schafe* (vgl. Ws) *mit Namen* lockt und *ruft* (Benennung der einzelnen Tiere auch bei Theokrit 2 101 4 46), wenn er sie auf die Weide führen will. Zu letzterem Behufe 4 fasst er eines nach dem anderen an (LDT), bis er sie *alle* (πάντα statt rec. Α πρόβατα; syr sin: sobald er sein Tier) *hinausgebracht hat*, um dann, freilich nicht im Einklang mit der Gewohnheit des Orients spez. Palästinas (SCHZ 381, LOISY 609 2), *vor ihnen* herzugehen. Dass sie 5 irgend einem anderen (nicht gerade ein ἄλλοθεν Eingestiegener, wie Ws meint), nicht so folgen, bildet nur die Kehrseite zu jenem letzten Zug in dem mit sichtlicher Liebe ausgemalten Bilde, welches 6 als παροιμία (= figürliche Rede, die abweicht vom gewöhnlichen Wege = οἶμος) bezeichnet wird: dies der johann. Ausdruck für παραβολή, hier aber im Hinblick auf die Ausl. von 12 als oratio allegorica (CALVIN) zu fassen; vgl. JÜLICHER, Gleichnisreden Jesu I² 1899 S. 44 f. 115—117 119 201. Richtig erscheint sie daher auch den Pha-

Wm. L. Stone

was er zu ihnen redete. ⁷ Da sagte Jesus zu ihnen: wahrlich, wahrlich ich sage euch: ich bin die Tür zu den Schafen. ⁸ Alle, welche vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber; aber die Schafe haben

risäern, die nicht wissen können (syр sin lässt die Worte τῖνα ἦν ἃ ἐλάλει αὐτοῖς fort), was die θύρα sein soll, als Rätselrede, welche Jesus 7 löst mit der Gleichung ἐγώ = ἡ θύρα τῶν προβάτων (BLASS, WELHAUSEN 34 f., HTM wollen freilich, allein auf die sah. Uebers. gestützt, lesen: ὁ ποιμὴν τ. πρ., ersterer indem er zugleich im Gefolge des CHRYS 8 hinter 9 rückt, vgl. Ausg. XXXIV), d. h. zu den Schafen, nicht für die Schafe: conditio sine qua non für Erlangung rechtmässigen und wirksamen Hirtendienstes, geistlichen Führeramtes. Die 1 gekennzeichneten Diebe und Räuber sind demnach solche, die leitenden Einfluss auf die Menschen auf eigene Hand auszuüben unternehmen, ohne sich der Tür zu bedienen, im eigenen Namen kommen (5 43), vorab also 8 *alle, welche vor mir in den Schafstall herein gekommen sind*: es ist nur Erleichterung des anstössigen, weil scheinbar die at. Propheten kompromittierenden, Sinnes, wenn bald πάντες (D), bald πρὸ ἐμοῦ (x it syр sin pesch) weggelassen wurde. Aber jene dem Wortlaute allerdings entsprechende und schon von Gnostikern, Manichäern und Paulizianern geltend gemachte Deutung könnte angesichts von 4 22 5 45—47 6 45 7 19 nur dann im Sinne des Joh gelegen haben, wenn es diesem auch entsprochen haben sollte, in Moses und den Propheten nicht sowohl Juden, als vielmehr Antijudaisten zu erblicken (so HGF, Protest. Kirchenzeitung 1891 S. 763; vgl. Die Evglie 293, wo die Auskunft dahin lautet, „dass in der Vorstellung des Diebstahls von selbst die Anerkennung einer gewissen Wahrheit liegt“). Sich gegen eine die Personen der Propheten diskreditierende Deutung seiner Worte zu verwahren, kommt dem Evglsten darum gar nicht in den Sinn, weil für ihn das AT überhaupt weniger ein Stück Historie, als eine Sammlung von Typen und Orakeln ist (s. NtTh II 356), seine Propheten kein wirklich geschichtliches, sondern wie Abraham 8 56 und Jesajas 12 38—41 ein dem Zeitverlauf überlegenes Leben führen; s. zu 12 41. Eben darum ist auch schwerlich anzunehmen, dass das hier ausgesprochene Urteil erst seit Abschluss der prophetischen Periode in Geltung stehen solle (SCHKL, Charakterbild Jesu 30; Christusbild 377), sondern es werden nur überhaupt solche gemeint sein, die, ehe es noch eine Tür gab, eigenmächtig in den Schafstall eindringen, als Hirten gelten und schalten, die Schafe an sich bringen wollten, also entweder messiasartige Volksführer (Wzs, EvG 525 f.; ZN, Komm. 446 f. fügt ihnen noch die illegitimen Herrscherfamilien der Herodianer und Hasmonäer bei), Pseudomessiasse (griech. Ausl., zuletzt O. HTZM 75 185 f. 247), Irrlehrer (HSR IV 429. P. W. SCHMIDT, Gesch. Jesu II 84) oder, da auf solcherlei Erscheinungen zwar der Evglst, nicht aber Jesus zurückblicken konnte, die von letzterem in leitender Stellung vorgefundenen Pharisäer (neuere Ausl., SCHLT 149, Ws, J. RÉVILLE 213, PFL II 368, LOISY 611, CALM 315, HTM 261), deren ganze Autorität damit für usurpiert, deren Seelenleitung für ein unerlaubtes Geschäft erklärt wird. Aber der mangelnden Legitimation entsprach der mangelnde Erfolg: tatsächlich *haben die Schafe nicht auf sie gehört*, haben die empfänglichen Seelen in Israel keine Befriedigung bei solchen Hirten gefunden. Damit sind die Schafe nun aber auch deutlich als die „Schafe seiner Weide“ Ez 34 31 Ps 77 21 95 7 100 3 bezeichnet; vgl. die überkünstliche Ausführung Henoch 85—90; s. zu Mt 9 36. Dieselbe Gottesgemeinde des wahren Israels erscheint Mt 21 33 als Weinberg mit Turm und Zaun, was gleichfalls allegorische Verwertung der Tür zuliesse, wozu wohl Ps 118 20 „dies ist die Pforte des Herrn, durch welche

4 well

nicht auf sie gehört. ⁹ Ich bin die Tür; wenn einer durch mich eingeht, wird er gerettet werden und wird eingehen und ausgehen und Weide finden. ¹⁰ Der Dieb kommt nur, um zu stehlen und schlachten und verderben. Ich bin gekommen, damit sie Leben haben und fröhliches Gedeihen. ¹¹ Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte lässt sein

Fromme eingehen“ Anlass geboten hatte (PFL II 368). Noch einmal wird auf diese Weise **9** mit grossem Nachdruck ausgesprochen, dass einzig und allein Christus als der Vermittler aller wahren Gottesoffenbarung auch der Vermittler für jedes Verhältnis geistiger Leitung ist; durch ihn muss seinen Eingang suchen, wer den zu Gottes Weide gehörigen Schafen ein rechter Hirt sein will. Dieser Jemand ist somit das Subjekt zu εἰσέλθῃ (LCK, MR), nicht aber einer, der sich als Schaf zu jener Herde gesellen lassen will (alte und gewöhnliche Ausl.). Für letztere Auffassung scheint allerdings mächtig die Verheissung der Sicherheit (σωθήσεται) und reichlicher Nahrung (νομὴν εὐρίσκει) zu sprechen. Aber Gegensatz ist nach **10** immer noch der ἀλλοχόθεν ἀναβαλῶν, und solches zu tun ist nicht Sache des Schafes. Während sich also der Dieb und Mörder auf gefährlichem Wege naht, wird der durch die Tür Eingehende wohl fahren: σωθήσεται ist freilich nach beiden Deutungen zuletzt technisch zu nehmen von der messianischen Errettung wie 3 17 5 34. Hier insonderheit steht es wie I Kor 3 15, wo der Zusammenhang gleichfalls auf Amt und Dienstverrichtung führt; ferner liegt I Tim 4 16 σεαυτὸν σώσεις. Ebenso ist es ein Anklang an Num 27 17, wenn der Betreffende *eingehen und ausgehen*, d. h. täglich dasselbe selige Geschäft mit Glück und Segen treiben *und Weide* für die Schafe *finden wird*. Im Gegensatz dazu erscheint **10** noch einmal der Dieb, welcher in verderblicher Absicht über die Mauer steigt, um zu eigenem Genusse das Geschäft zu führen (θύειν hier ausnahmsweise = trucidare) und damit die Pflegebefohlenen zu verderben (καὶ ἀπολέσῃ). In ganz anderer Absicht ist Christus gekommen, nämlich um *fröhliches Gedeihen* (περισσόν) *und Leben* (Gegenteil von ἀπώλεια, vgl. 3 16) vollauf (Ps 23 1 οὐδὲν με ὑστερήσει) zu spenden. Da er sich eben damit den falschen Hirten gegenüber als der rechte und gute, der Hirt, wie er sein soll (ὁ ποιμὴν ὁ καλός), bewährt, tritt **11** eine Wendung innerhalb der Allegorie ein, die man nicht dadurch aus der Welt schaffen darf, dass man ⁹ tilgt und ⁷ eine fast gar nicht bezeugte LA befolgt (WELLHAUSEN 35, HTM; s. zu 7). Vielmehr wird Christus, der bisher die Tür des Schafstalles war, durch welche der rechte Hirte kommt ², jetzt nach Mt 9 36 26 31 selbst zum Hirten; vgl. Lc 15 4-7 Hbr 13 20 I Pt 2 25. Die Veranlassung dazu lag, wie aus Ps 78 70-72 Mch 5 Ez 34 23-37 24 erhellt, in der typischen Beziehung der Person Davids, vorher noch in der prophetischen Schilderung Gottes als des Hirten Israels Jes 40 11 Ez 34 11-16, besonders aber in dem Bilde von den falschen und guten Hirten Jer 23 1-4 Ez 34 1-10 Sach 11 4-17 IV Esra 5 18. Doch ist auch zu beachten, dass Philo (De mut. nom. 20 Agric. 12) den Logos den „Hirten der Seelen“ nennt. Was aber in jenen Schriften durchweg fehlt, das ist der originelle Hauptzug, dass der *gute Hirte sein Leben lässt für die Schafe*: darin erst liegt das volle Recht zu solcher Selbstbezeichnung. Nun ist τιθέναι τὴν ψυχὴν johann. Ausdrucksweise (noch 15 17 18 13 37 38 15 13 I Joh 3 16) für das synopt. (auch hier von κ D importierte) δοῦναι τὴν ψυχὴν Mc 10 45 = Mt 20 28, mit welcher Stelle die unsrige sich noch genauer berühren würde, wenn τιθέναι = impendere (bezahlen, wie im Klassischen) zu fassen wäre. Indessen genügt es, nach Analogie von τιθέναι und λαμβάνειν τὰ ἱμάτια Joh 13 4 12 auch τιθέναι τὴν ψυχὴν = vitam deponere zu fassen, dem dann 17 18

Leben für die Schafe. ¹² Der Mietling, der nicht Hirte ist, dem die Schafe nicht gehören, sieht den Wolf kommen und verlässt die Schafe und flieht — und der Wolf raubt und zersprengt sie —, ¹³ weil er ein Mietling ist und ihm die Schafe nicht am Herzen liegen. ¹⁴ Ich bin der gute Hirte, und ich kenne die meinen, und die meinen kennen mich, ¹⁵ wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne, und ich lasse mein Leben für die Schafe. ¹⁶ Auch andere Schafe habe ich, die nicht aus diesem Gehöft sind; auch sie muss ich führen, und sie werden auf meine Stimme hören, und es wird eine Herde werden, ein Hirt. ¹⁷ Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben lasse,

λαμβάνειν τὴν ψυχὴν entspricht: freiwillige Niederlegung und spontane Wiederaufnahme des Lebens, das in der Tat für den Logos nur ein Kleid ist. Diesen Einsatz des Lebens wagt er zum Besten (ὕπέρ wie 11 50) der Schafe, zu deren Schutz er ja dem Wolf entgegengeht. Der Zug der Selbstaufopferung des Hirten ist nicht dem Leben abgetauscht. „Dans le cours ordinaire de la vie, il n'est pas d'usage que les meilleurs bergers meurent ainsi; ils n'y sont nullement tenus, et leur mort serait tout autre chose qu'un avantage pour le troupeau“. „Le bon pasteur, qui donne sa vie pour ses brebis, est Jésus seul“ (LOISY 613). Anders freilich ist die Praxis der falschen Volksleiter, welche, der Wendung des Bildes entsprechend, **12** nicht mehr als Diebe, sondern als Mietlinge erscheinen. Als Parenthese nur tritt der Satz vom Wolf dazwischen: die einen raubt, die anderen zersprengt er, Ez 34 8, vgl. Mt 7 15 10 16. In solchen Zeiten der Verfolgung zeigt sich **13**, dass dem Mietling Herz und Interesse für die Schafe fehlen. Dem guten Hirten **14** dagegen sind diese nicht unterschiedslose Herdentiere, sondern jedes hat seinen eigentümlichen Namen (vgl. 3), und besteht überhaupt gegenseitige Bekanntschaft und Vertrautheit zwischen dem Hirten und den Schafen. Die heilige Natur dieser Vertrautheit erhellt **15** daraus, dass sie ihr Analogon findet in der aus Mt 11 27 bekannten, wechselseitigen Erkenntnis zwischen Vater und Sohn. Ein neu anhebender Satz wiederholt zunächst den Hauptzug 11, um daran eine Aussicht auf den, erst durch solches Lebensopfer ermöglichten (12 32), Lohn seiner Hirtentreue zu reihen, so dass sich **16** mit 11 52 deckt. Die Heiden erscheinen als wilde Schafe, die noch auf den Bergen schweifen; daher der Nachdruck nicht auf τούτης, sondern stellungsgemäss auf ἀλλῆς ruht. Auch sie hat er bereits (s. zu Act 18 10) und wird sie *führen* wie 4, nicht also speziell herführen. Erst mit Schilderung des glücklichen Resultates der auch 17 11 21—23 Eph 2 14—18 4 5 6 gefeierten Einheit schliesst die Allegorie ab. Dass ein derartiger Ausblick dem historischen Jesus nicht möglich war, ist selbstverständlich. Der Herr spricht weissagend aus, was sich in dem Zeitalter des Evglisten zu erfüllen begann (HTM 262). Die Lebensarbeit des Paulus gehört bereits der Vergangenheit an (J. RÉVILLE 214). Kein Wort mehr von einem Vorrecht des Volkes Israel. „Il n'est plus nécessaire de dire qu'un Juif n'est pas plus qu'un autre dans la nouvelle société des enfants de Dieu. Les Juifs ne sont pas plus que les Gentils les «propres brebis» de l'unique pasteur“ (LOISY 616). Nur anhangsweise wird noch **17** hinsichtlich des τιθέναι τὴν ψυχὴν, worin die gegnerische Taktik ja vielmehr die Niederlage Jesu konstatiert fand (O. HTZM 248 f.), bemerkt, dass eben diese freiwillige Selbstaufopferung als Spitze der beruflichen Gehorsamsleistung die Liebe des Vaters zum Sohne bedingt und erklärt (RITSCHL II 3 41

um es wieder zu empfangen. ¹⁸ Niemand nimmt es mir, sondern ich lasse es von mir aus. Ich habe Vollmacht, es zu lassen, und ich habe Vollmacht, es wieder zu nehmen; dieses Gebot habe ich von meinem Vater empfangen. ¹⁹ Es entstand wiederum eine Spaltung unter den Juden um dieser Worte willen. ²⁰ Viele nun von ihnen sagten: er hat einen Dämon und rast. Was hört ihr auf ihn? ²¹ Andere sagten: das sind nicht die Worte eines Besessenen; ein Dämon kann doch nicht Blindenaugen öffnen?

99 III³ 448 515). Auch hier also (s. zu 5 16) bezieht sich διὰ τοῦτο . . . ὅτι auf Vorhergehendes und Nachfolgendes zugleich, daher ὅτι ἐγὼ κτλ. = 15, während der die Absicht, mit welcher das τιθέναι τὴν ψυχὴν geschieht, ausdrückende Satz ἵνα κτλ. auf diejenige Kehrseite dazu hinweist, deren Vergegenwärtigung den 16 beschriebenen Erfolg des τιθέναι τὴν ψυχὴν denkbar erscheinen lässt. Beruf des Sohnes war Wiederaufnahme des Lebens nicht minder als Dahingabe desselben (THOL): in dieser Form findet Mt 10 39 Anwendung auf ihn. Die Vorstellung von λαμβάνειν τὴν ψυχὴν als eigenster Tat des Sohnes entspricht wie die analoge 5 26 dem ewigen Verhältnis des Logos zu Gott; s. zu 2 21. Eigentümlich johanneisch ist dieses Moment der Freiwilligkeit übrigens fast noch mehr bezüglich des Leidens und Sterbens, sofern alle Modifikationen der johann. Leidensgeschichte durch eben diesen Gesichtspunkt bedingt erscheinen. Andererseits entspringt solche volle Freiheit des Sohnes doch wieder aus einer Anordnung des Vaters; es kommt daher das Moment der Unterordnung des Sohnes neben aller Gleichstellung 18 zu seinem Recht in dem Hinweise auf die doppelseitige Ermächtigung des Sohnes, die freilich unter dem göttlichen Gesichtswinkel eine einheitliche ἐντολή bildet; denn es ist nicht wahrscheinlich, dass ταύτην τὴν κτλ. auf den ganzen Abschnitt 11—18 zurückblicke. xB haben statt αἶρε: unter Billigung von W-H: ἤρεν, was auf die bisherigen vergeblichen Angriffe der Feinde hinweisen würde. Auf solche Erklärungen hin wiederholt sich 19 das σχίσμα 7 43 9 16; es wiederholt sich 20 die Anklage 7 20 8 48 (s. zu Mc 1 23 = Lc 4 33 7 33 = Mt 11 18), aber auch 21 die Gegenbewegung 9 16. Die Mehrzahl der Jerusalemiten verharrt in der Opposition, bei der Minderzahl überwiegt der Eindruck gerade dieser Wundertat, welche man, obschon dämonische Heilungen an sich möglich sind Mt 12 27 = Lc 11 19, doch einem Dämon nicht zutraut.

Das Zurückgreifen des Schlusses auf die Blindenheilung beweist nochmals die enge Kontinuität beider Perikopen. Und zwar empfängt die Symbolik des Wunders zunächst 9 35—38 ihre Deutung im Bericht von dem höheren Glauben, zu welchem der Geheilte geführt wird, und erfolgt dann in demselben Sinne das Schlussurteil 39: allentscheidende Hauptsache sei es, für solchen Glauben sehend zu werden oder blind zu bleiben (SCHW 151). Die 9 41 als blind Bezeichneten wollen nun aber gerade die geistigen Leiter, die Hirten des Volkes sein. Wie sie daher Mt 15 14 23 16 (17 19) 24 (26) blinde Leiter heissen, so wird ihnen 10 1—13 nachgewiesen, dass sie, deren wenig hirtenthümliche Gesinnung soeben im Verhalten zum Blindgeborenen zutage getreten war, in Wahrheit vielmehr Räuber und Mörder 1 10 oder auch Mietlinge 12 13 sind. Im Gegensatze zu jenen, die über die Mauer steigen, ist daher Christus die Tür 7 9, im Gegensatze zu diesen, die vor dem Wolf fliehen, der den Wolf mit Gefahr eigenen Lebens bestehende, gute Hirte 11 14. Darum haben wir aber nicht etwa ein synopt. Doppelgleichnis vor uns (so Ws, der aber doch selbst in dem Zwischenwerk 6—10 allegorisierende Anwendung des ersten und 11

~~Wien allg. f. Wesert 575.~~

~~Alt- u. Nat. d. Wesert 188 f. v. Geringer und~~
~~Rud. v. W. (Wienand. etc.) 2. 2. 188. d. v. W. d. W.~~
~~jedenf. nicht nötig.~~

~~Wien allg. f. Wesert 575.~~

²² Es kam aber das Tempelweihfest in Jerusalem; es war Winter.
²³ Und Jesus wandelte im Tempel in der Halle Salomos. ²⁴ Da um-

verfrühte Anwendung des zweiten Gleichnisses findet; nach O. HTZM, LJ 1901 S. 28–30 34 enthalten wenigstens 1–6 ein echtes Gleichnis Jesu, allerdings nicht mehr im ursprünglichen Zustand), sondern ein fortschreitendes Bild, eine zusammenhängende, aber in allen ihren Teilen bewegliche Allegorie (daher 14 = 3–5). Bedeuten die Schafe 1–5 sicherlich die Theokratie (= ἀλή am Anfang 1 wie am Schlusse 16), das Volk des alten Bundes, so liegt doch schon in der Gleichung Χριστός = θύρα ein darüber hinausgreifender Gedanke, und 10–15 sind als Schafe nur noch die gläubig gewordenen Angehörigen dieses Volkes, die wahren Israeliten (1 47) gedacht, welche mit den gläubig gewordenen Heiden zuletzt (16) die Eine Herde der Kirche bilden. Daher auch die Pharisäer, sofern sie als falsche Hirten charakterisiert werden, zu Vorläufern untreuer Gemeindeleiter christl. Bekenntnisses werden (Wzs 518, O. HTZM 246 f.). Somit setzt die ganze Allegorie schon den christl. Sprachgebrauch von Hirtenpflichten voraus; s. zu Act 20 28. Der Evglst hat bereits ein geordnetes Hirtenamt in Sicht, dessen Vertretern er die inneren, moralischen Bedingungen jeder seelsorgerlichen Stellung, alles leitenden und führenden Tuns darlegt (7 9) und die er damit vor selbststüchtiger Ausbeutung ihres Einflusses warnt (10). Insonderheit bezieht sich ἀλλοτρίῳ οὐ μὴ ἀκολουθήσουσιν ἀλλὰ φεύξονται ἀπ' αὐτοῦ 5 zugleich auf die Gegenwart des Verf.; daher die voraussagende Form mitten unter lauter beschreibenden und ausmalenden Zügen. Das bezeichnende Bild des μεθωτός 12 13 erinnert zwar nicht speziell an Ignatius, den schlechten Hirten der Grosskirche (KR II 204–227), wohl aber an das αἰσχροῦ κέρδους χάριν Tit 1 11 und an den χριστέμπορος Did. 12 5: eine eindringende Warnung für den Hirtenstand der sich erbauenden allgemeinen Kirche. Derselbe Zeithintergrund erhellt endlich auch daraus, dass unsere Rede 16 in dem Gedanken der durch die Aufnahme der Heiden bedingten Kircheneinheit gipfelt: mit Mt 23 10 28 19 gegen Mt 10 6 15 24. Es ist dies das Gegenbild zu der Vorstellung von der ursprünglichen, daher auch wieder als Zukunftsideal erscheinenden, Religionseinheit der alten, „gottvollen“ Nationen, von dem Konsensus und der Solidarität aller Weltvölker im Betreff des Gottesglaubens bei Plutarch (De Isid. 67 De fort. Alex. 6 ὅσπερ ἀγέλης σύντομα νόμῳ κοινῷ συντρεφόμενης; vgl. Amian Epiktet II 10 6), bei Celsus (Orig. I 14 24 5 41 45 8 72), bei Minucius Felix (8 firma consensio), bei Maximus von Tyrus (Diss. 17: Ein Gesetz und Eine Rede in der Welt). Auch Tatian wünscht Eine Lebensordnung für alle (Or. ad Gr. 28 μίαν ἔχρήν εἶναι καὶ κοινὴν πάντων τὴν πολιτείαν), vielleicht schon im Rückblick auf Joh 10 16, wie auch Orig, wenn er versichert, das Christentum habe jenes dem Celsus unerreichbar scheinende Ideal verwirklicht (Cels. 8 72). Jedenfalls klingt auch unsere Stelle harmonisch herein in diese, für das vielwissende, das Entlegenste vergleichende, das Verschiedenste zusammenschauende 2. Jahrhundert so charakteristischen, Kundgebungen.

Jesus auf dem Fest der Tempelweihe. 10 22–39. Der Abschnitt, welcher die Lazarusgeschichte zum Mittelpunkt hat (O. HTZM 105 142), beginnt **22** mit einem neuen Datum. An Stelle des Laubhüttenfestes tritt jetzt das etwas über zwei Monate später fallende Erinnerungsfest an *die Tempelweihe* (I Mak 4 52–59 II Mak 1 18 10 5 f. SCHR I 208 f.), welches übrigens durch das ganze Land gefeiert wird: daher ἐν (τοῖς) Ἱερ. Voraussetzung ist, dass sich Jesus auch in der Zwischenzeit hier oder wenigstens in Judäa aufhalten hat (Ws). Dass *es Winter war* (das achttägige Fest begann am 25. Kislev, fiel also in den Dezember), dient zur Vorbereitung auf die Notiz **23**, dass Jesus sich nicht mehr im Tempelvorhof, sondern *in der Halle Salomos* (s. zu Act 3 11) aufhielt, was doch nur dann geschichtlich sein kann (KM III

ringten ihn die Juden und sagten zu ihm: wie lange hältst du unsere Seelen in der Schweben? Wenn du der Christus bist, sage es uns offen.

²⁵ Jesus antwortete: ich habe es euch gesagt, und ihr glaubt nicht. Die Werke, welche ich im Namen meines Vaters tue, sie zeugen über mich;

²⁶ aber ihr glaubt nicht, weil ihr nicht von meinen Schafen seid.

²⁷ Meine Schafe hören auf meine Stimme, und ich kenne sie, und sie folgen mir, ²⁸ und ich gebe ihnen ewiges Leben, und sie werden nimmermehr zu Grunde gehen in Ewigkeit, und niemand wird sie aus meiner Hand rauben. ²⁹ Der Vater, der es mir verliehen hat, ist grösser als

161), wenn der ganze Winteraufenthalt es ist. Das *Umringen* 24 ist wohl nicht als feindselige Zusammenrottung (Ws, CALM 322), sondern nach Analogie von 7 12 13 25—27 31 41 43 sind die Fragenden eher noch unschlüssig zu fassen (HGSTR). Ihre Seelen in die Höhe heben (αἴρειν) heisst: sie nicht zur Ruhe gelangen, keinen festen Grund und Boden finden lassen (O. HTZM 249). Die Spannung würde sich lösen, wenn er ein entscheidendes Wort, ein klares Bekenntnis hinsichtlich seiner Messianität sprechen wollte. Ein solches hat er freilich nicht bloss 4 26 9 37 gesprochen, sondern das Selbstzeugnis, welches alle seine bisherigen Reden in Jerusalem füllt, hat nur Sinn, wenn es sich dabei mindestens um seinen Anspruch auf Messianität handelt. Aber hier tritt wieder wie 4 1 3 43 44 7 1 9 der synopt. Pragmatismus in Geltung, und die Frage εἰ σὺ κτλ. ist aus Lc 22 66 (JACOBSEN 75). Zur Entschuldigung pflegt darauf hingewiesen zu werden, dass gerade die johann. Christologie, wie sie in jenen Reden zur Darlegung gelangt, die herkömmlichen und populären Merkmale der Messianität vermissen liess. Aber wenigstens auf die den Messias kennzeichnenden ἔργα (vgl. Mt 11 2) verweist Christus 25 sofort im Sinne von 5 38; über ἐν τῷ ὀνόμ. τ. π. s. zu 5 43. An ihm liegt es also nicht, wenn sie noch nicht wissen, ob er der Messias ist, sondern 26 allein an ihrem Unglauben, der sich daraus erklärt, dass sie nicht zu seinen Schafen, den ihm von Haus aus stammverwandten Naturen gehören. Wird am Schlusse mit AD syr sin Cod. it gelesen καθὼς εἶπον ὑμῖν, so liegt wie 1 30 6 36 65 ein Selbstzitat vor, indem nämlich 27 28 teils aus v. 3 4, teils aus v. 14 16 diejenigen Worte wiederholt werden, aus welchen id quod demonstrandum ἔτι: οὐκ ἐστὲ κτλ. zu erschliessen war. Und zwar dienen drei Sätze zur Darstellung der Eigenschaften und Geschehnisse seiner Schafe: den beiden ersten 27 (meine Schafe kennen mich und vertrauen sich meiner Leitung an) entsprechen zwei mit καὶ γὰρ eingeführte Angaben dessen, was dafür Christus als der gute Hirte an ihnen tut; dem dritten 28 (οὐ μὴ ἀπόλωνται mit Bezug auf ἀπολέσθαι v. 10, aber auch Anklang an Mt 10 6 15 24 18 12—14 = Lc 15 4—7) der über das v. 1—16 Gesagte hinaus-, aber zugleich auf 6 39 zurückgreifende Zug καὶ οὐχ ἀρπάσει κτλ. nach Jes 43 13 (KM III 320). Die Obhut des Hirten wird nichts ihr Anvertrautes aus dem Auge verlieren. An dieser Weiterführung hängt alles Folgende; zunächst der Beweis dafür in Form eines Syllogismus, dessen propositio major 29 aber erst begründet wird durch Hinweis auf die unbedingte Ueberlegenheit dessen, der *grösser ist als alle*, also auch namentlich diejenigen, welche ihm etwa sein Besitztum entreissen möchten. Die LA ὁ (sBL it vg, bei einigen dieser Zeugen fehlt auch das μόν hinter πατήρ) und μείζον (AB it vg gegen sDL syr sin) bringt den Gedanken des absoluten Wertes dessen, was der Vater dem Sohn geschenkt hat (vgl. 6 37 39), zum Ausdruck, wobei dann natürlich auch πάντων neutrisch



Handwritten signature or scribble.

Faint handwritten text, possibly a date or a short note.

L. wolle. 4 — 1

~~Einheit in Vork. & Loh: Mischnelitung 68. 155p.~~

~~22. 11. 1901~~

~~zu röh 17. 4. 1901~~

alle, und niemand kann aus der Hand des Vaters rauben. ³⁰ Ich und der Vater sind eines. ³¹ Da trugen die Juden wiederum Steine herbei, um ihn zu steinigen. ³² Jesus antwortete ihnen: viele schönen Werke habe ich euch sehen lassen von dem Vater her; um welches dieser Werke willen steinigt ihr mich? ³³ Die Juden antworteten ihm: eines schönen Werkes wegen steinigen wir dich nicht, sondern wegen Lästerung, und weil du, der du ein Mensch bist, dich zu Gott machst. ³⁴ Jesus antwortete ihnen: steht nicht in eurem Gesetz geschrieben: ich habe gesagt: Götter seid ihr? ³⁵ Wenn er jene Götter nannte, an die das Wort Gottes kam, und die Schrift nicht gelöst werden kann,

zu nehmen ist. Jedenfalls wacht der Vater über diesem Geschenk und lässt es nicht antasten. Die *propositio minor* **30** fasst den Inhalt des ganzen johann. Selbstzeugnisses in bündigstem Ausdrucke zusammen, ist somit allerdings im Sinne von 5 17 19 20 7 29 10 13 zu verstehen, „wonach der Vater nur durch den Sohn wirkt und der Sohn nur in des Vaters Macht“ (Ws, KR I 516 f.), so dass man also, wenn in der Hand des letzteren, so auch in der des ersteren sicher und geborgen ist. Die Aussage der Einheit wird daher 36 mit dem Bekenntnisse zur Sohnschaft gleichgesetzt. Aber diese Sohnschaft selbst ist nach 5 18 aufzufassen, womit parallel läuft die Ausl. der Juden 33 (ποιεῖς σεαυτὸν θεόν): als sittliche Einheit erscheint eben durchweg im Munde des johann. Christus, was im Zusammenhang der Logospekulation 1 1 metaphysische Einheit ist. Vgl. die von USENER im Rh. Museum NF LV 293 beigebrachte Stelle aus Chrysipp, aus welcher hervorgeht, dass „die Einerleiheit von Vater und Sohn schon in der stoischen Theologie vorgebildet ist“. Weil sich somit Christus hier übermenschliche Macht beilegt, wie 8 58 vormenschliche Existenz, wiederholt sich **31** der Auftritt 8 59. Aber wie eine Intervention Gottes wirkt die schneidende Ironie (vgl. II Kor 12 13) von Jesu Frage **32** (als Antwort eingeführt wie 2 18): *praeclara opera* (s. zu 5 36), ausgehend von (ἐκ) dem Vater, mit dem er eins ist, hat er sie *sehen lassen* (δεικνύει wie 2 18 5 20): welches unter ihnen hat die Steinigung verdient? Die *βλασφημία* **33** lag allerdings auch schon vor, wenn 30 bloss Identität des Schutzes, welchen Jesus gewährt, mit dem göttlichen Schutze ausgesagt war (Ws); aber die damit gesetzte Identität der Machtsphäre führt direkt auf θεόν = ἵσον τῷ θεῷ 5 18, in welchem Sinne demnach auch 36 ὅτι εἶπον οὐδὲς τοῦ θεοῦ εἰμί zu verstehen ist. Den Beweis dafür, dass eine solche Aussage bezüglich einzelner Menschen auch innerhalb des Monotheismus nicht a limine abzuweisen sei, führt Jesus **34** aus dem νόμος (= Altes Testament wie 12 34 15 25), den er wie 8 17 „euren“ Nomos nennt, gleich als ob er selber kein Jude wäre (LOISY 627). Aehnlich beweist Philo, De somn. I 39, aus Gen 31 13 LXX ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθαλμοὶ σοι ἐν τόπῳ θεοῦ, dass ἐν καταχρήσει λεγόμενοι πλείους (θεοί) sind, das Wort θεός auch im weiteren Sinn gebraucht werde. Die zitierte Stelle Ps 82 6 bezeichnet demnach nur einen der vielen, für das antike Denken gangbaren, Wege der Vergötterung (HRK, DG I³ 113 f. 177 f.). Das Urteil **35** οὐ δύναται λυθῆναι (wie 5 18 7 23 Mt 5 19) ἡ γραφή wird nicht kategorisch, sondern hypothetisch (noch von εἰ abhängig) eingeführt: wenn es demnach sein Verbleiben haben muss bei dem Spruche θεοί ἐστε. Eben darum wird unter ὁ λόγος τοῦ θεοῦ auch nur die zitierte Stelle verstanden sein (so auch HRK, ZThK II 207 trotz 196 f.). Doch bliebe der nervus argumentationis der gleiche, wenn vielmehr als Götter im weiteren

³⁶ könnt ihr zu dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, sagen: du lästerst, weil ich gesagt habe: Gottes Sohn bin ich?
³⁷ Wenn ich die Werke meines Vaters nicht tue, glaubt mir nicht.
³⁸ Wenn ich sie aber tue, so glaubt, wenn ihr auch mir nicht glaubt, den Werken, damit ihr zur Erkenntnis gelangt und ~~erkennt~~, dass in

Sinn alle diejenigen erklärt werden sollten, welche göttlicher Ansprache gewürdigt worden sind. Unter letzterer Voraussetzung könnte man vermuten, dass der Evglst „in dieser Aeusserung Christi denjenigen, welchen $\acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ in der Weise einer alttestamentlichen Einzeloffenbarung zugegangen ist, den in der Person Jesu inkarnierten Logos Gottes $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}$. gegenübergestellt wissen will“ (GRILL I 34, ähnlich schon Aus, auch Loisy 627; vgl. ZN II 548). Bei Erweiterung des Kreises wären freilich die Patriarchen und Propheten, aber auch viele Könige und Helden zu göttlichem Rang erhoben, wogegen die jüd. Theologie das Zitat auf die Menschen im Urstande bezog (WEBER 262 f.). Wahrscheinlich hat der Evglst in den Menschen, welche Götter heissen können, nach Ex 22 8 | Deut 1 17 19 17 solche gesehen, durch welche Gott Recht sprechen lässt, vgl. 5 27; NtTh II 431 f. Der Nachsatz wird 36 in Form einer missbilligenden Frage ($\acute{o}\mu\epsilon\iota\varsigma \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ wie $\chi\omicron\lambda\acute{\alpha}\tau\epsilon$ 7 23) umgestellt, wobei es nur ein Beweis von Vorliebe für die direkte Aussageform ist, wenn statt $\beta\lambda\alpha\sigma\phi\eta\mu\acute{\epsilon}\iota\nu$, worauf der Relativsatz angelegt war, $\acute{o}\tau\iota \beta\lambda\alpha\sigma\phi\eta\mu\acute{\epsilon}\iota\varsigma$ steht. Dass Jesus die Bezeichnung $\upsilon\acute{\iota}\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ für sich selbst in Anspruch nimmt, kann schon aus dem betonten $\acute{o} \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho$ gefolgert werden (Ws) und wird schliesslich auch ausdrücklich gesagt. Dieselbe drückt aber im Sinne des Evglsten einerseits mehr aus, als jene allgemeine und weit-schichtige Bezeichnung $\theta\epsilon\omicron\acute{\iota}$, während andererseits auf diese Weise zugleich die Blasphemie aufgehoben wird, welche in der Vereinerleung seiner Person mit Gott selbst liegen würde (HRK, ZThK II 196). Wenn ferner mit $\acute{\eta}\gamma\acute{\iota}\alpha\sigma\epsilon\nu$ (= Jer 1 5) $\kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\iota\lambda\epsilon\nu$ (= Jes 6 8) nur die höhere Analogie zur prophetischen Weihe und Mission hervorgehoben wird, so erhellt daraus, dass für die persönliche Stellung Jesu zum Vater, welche gleichsam die unbekannte Grösse bildet, seine messianische Berufsstellung als bekannte Grösse eingesetzt wird. Sie eben lässt ihn als den Gott zugehörigen, der Ausführung des $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ schlechthin geweihten, Menschen 6 69 erscheinen; s. zu 17 19. Folglich fallen für Joh wie für die Synopse die Begriffe Messias und Sohn Gottes zusammen; aber hier ist der populäre Messiasbegriff für den Sinn des Gottessohnes, dort der höhere Begriff des Gottessohnes für die Fassung der Messianität massgebend; vgl. ZN II 547: das Sohngottessein schliesst das Gottsein ein. Nach Vollendung der christologischen Digression lenkt 37 die Rede auf 32 zurück, indem Christus nicht sowohl überhaupt nach dem Kanon Mt 7 16 beurteilt sein, als vielmehr seine soeben behauptete Gottessohnschaft aus dem Wesen eines solchen, der $\acute{\epsilon}\rho\gamma\alpha \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (s. zu 9 3) tut, des Vaters Organ ist, verstanden und erschlossen sehen will. Das $\mu\acute{\eta} \pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\tau\epsilon$ ist so wenig wie das entsprechende $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\tau\epsilon$ 14 11 permissiv, sondern präzeptiv. Der Glaube soll und muss einen Grund haben, sei es nun 38 in seiner Person an und für sich, oder aber mit Einschluss ihrer tatsächlichen Bewährung. Wenn sie ihm nicht abnehmen wollen, was er von Selbstzeugnissen ihnen darbietet, so mögen sie doch annehmen, was die $\acute{\epsilon}\rho\gamma\alpha$ im Sinne von 5 36 mit augenscheinlicher Evidenz von ihm aussagen 14 11. Das $\gamma\acute{\nu}\omega\tau\epsilon \kappa\alpha\iota \gamma\acute{\iota}\nu\omega\sigma\kappa\eta\tau\epsilon$ (rec. $\kappa\alpha\iota \pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\kappa\eta\tau\epsilon$) unterscheidet Akt und Zustand: zur Erkenntnis gelangt und erkennt, dass in mir der Vater, so dass seine Werke

2 der f. h. h. l. l. l.

(αρχ. 18 Θεοῦς ὁ κακοδογῶν, καὶ ἔχοντες τοῦ λαοῦ σου
ὁ κακῶς ἐρεῖ).

4997

(Edward J. h. 15.)

at. l. l.

G. U. E.

Handwritten text at the top of the page, possibly a title or header.

Handwritten text on the right side of the page, possibly a date or reference.



Handwritten text in the middle of the page, possibly a main heading or section title.

Handwritten text below the main heading, possibly a subtitle or introductory sentence.

Handwritten text in the lower half of the page, possibly a list or detailed notes.

Handwritten text at the bottom left of the page, possibly a signature or footer.

mir der Vater und ich im Vater. ³⁹ Da suchten sie ihn zu fassen, und er entkam aus ihrer Hand. ⁴⁰ Und er ging wiederum fort jenseits des Jordans an den Ort, wo Johannes das erstemal zum Taufen gewesen war, und blieb daselbst. ⁴¹ Und viele kamen zu ihm und sagten: Johannes hat kein Zeichen getan, alles aber, was Johannes von diesem

durch mich als sein spezifisches Organ geschehen, *und vice versa ich im Vater*, so dass all mein Wille in seinem Willen wurzelt, ich in ihm als meinem Element lebe und webe (O. HTZM 251 268). Diese, für die orthodoxe Doktrin nur vermöge der Hilfskonstruktion der περιχώρησις akzeptable, Formel erklärt das fragliche Verhältnis ³⁰ vornehmlich nach der Seite, nach welcher die zwischen Gott und Christus statthabende Einheit das höhere Urbild der zwischen Christus und seinen Gläubigen erwachsenden Einheit werden soll 6 56 15 5 17 21 (Ws). Steht **39** οὖν (gegen B), so wollen sie ihn, nachdem es zu der beabsichtigten Steinigung nicht gekommen ist, wenigstens verhaften; steht πάλιν (gegen κD it vg), so weist es auf parallele Szenen des vorigen Zyklus hin 7 30 32 44 8 59 (Ws). Und wie dort, so entgeht er auch hier ihrer Hand, gedeckt von dem gleichen Zwielficht des Wunders.

Wie die Ἰουδαῖοι ²⁴ identisch mit den v. 19 handelnden sind, so findet auch die Allegorie vom Hirten und den Schafen, wiewohl vor über zwei Monaten und vor anderem Publikum gesprochen, ihre unmittelbare Fortsetzung ^{26—28}; der Zeitintervall steht nur auf dem Papier. Die angegebenen Verse weisen wohl schon auf den Mittelpunkt des ganzen Zyklus, die Familie in Bethanien (²⁷) und die Rettung des Lazarus vom Tode (²⁸) vor (HSR IV 428—430, LOISY 623). Letzteres ist wahrscheinlicher, als dass die Möglichkeit, es werde ihm jemand seine Schafe entreissen wollen ²⁸, auf den Versuch der Pharisäer zurückblickt, den geheilten Blinden von ihm abwendig zu machen (Ws). Die Beweisführung ^{34—36}, darin man vielfach die sicherste Gewähr für den geschichtlichen Kern der Perikope erblickt (FR, StKr 1884 S. 147; Das AT bei Joh 69 260), wird durch die Analogie des synopt. Beweises Mc 12 35—37 = Mt 22 41—46 = Lc 20 41—44 (vgl. darüber J. RÉVILLE 217) nur insofern gestützt, als sie das, der johann. Christologie entsprechende, höhere Gegenbild dazu darstellt (Wzs 525 528). In der Tat setzt sich hier die christologische Debatte fort, wie sie 5 19—30 aufgenommen war (O. HTZM 61 251).

Die Auferweckung des Lazarus. 10 40—11 44. Das πάλιν **40** sieht auf 1 28 zurück. Wie zur letzten Geistessammlung vor dem Entscheidungskampf zieht sich Jesus vor der tödlichen Feindschaft noch einmal über den Jordan zurück: also dritter Aufenthalt in Peräa nach 1 29—51 und 6 1—15 (O. HTZM 221). Aber nur diese letzte Erwähnung fällt einigermaßen in die Zeitnähe von Mc 10 1 = Mt 19 1 (KM III 7 64), und der eigentliche Zweck des ganzen Aufenthaltes in Peräa erhellt erst aus 11 15 17. Die Abwesenheit Jesu im jenseitigen Bethanien lässt die notleidende Menschheit im diesseitigen Bethanien ihre ganze Gottverlassenheit fühlen und steigert das Wunder auch hinsichtlich der Zeit, die bis zu seinem Eintritt verstreichen musste (O. HTZM 142 252 f.). Das πρῶτον unterscheidet die frihere Wirksamkeit des Täufers von der späteren 3 23. Der von ihm Angekündigte hat sich **41** (s. zu Lc 1 25) wirklich als der Grössere erwiesen. Dies wird in der polemischen Absicht, der alle Aussagen über den Täufer in unserem Evglm dienen (Einl. III 4), so stark betont, dass der Evglst dem Täufer in Widerspruch mit Mt 14 2 die Fähigkeit, Wunder zu tun, ganz und gar abspricht (BLDSP 89 5). Noch ein letztes Mal wird versichert, dass Johannes überhaupt nur für Jesus existiert hat (LOISY 630 f.). Diesem galt sein Zeugnis, das noch

sagte, war richtig. ⁴² Und viele kamen dort zum Glauben an ihn.

XI ¹ Es war aber jemand krank, Lazarus von Bethanien, aus dem Dorfe der Maria und Martha, ihrer Schwester. ² Maria aber war es, die den Herrn mit Salbe gesalbt und seine Füße mit ihren Haaren getrocknet hatte; deren Bruder Lazarus war krank. ³ Da sandten die Schwestern zu ihm die Botschaft: Herr, siehe der, den du liebst, ist krank. ⁴ Jesus aber sagte, als er es hörte: diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern zur Förderung der ~~Ehre~~ ^{Ehre} Gottes, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde. ⁵ Jesus aber liebte die Martha und ihre Schwester und den Lazarus. ⁶ Als er nun hörte, dass er krank

spät seine Frucht trägt, indem **42 viele an ihn glaubten**: ein letzter Lichtblick, zugleich im schärfsten Kontrast zu dem Misserfolg in Jerusalem, daher ἐκεῖ nachdrucksvoll am Ende. Aus dem δέ 11 1 ist kein Gegensatz des unterbrechenden Moments zu der beschriebenen Zurückgezogenheit Jesu herauszulesen, da dieser ganze Eingang vielmehr in 5 5 seine genaue Parallele hat. Um Verschiedenheit von dem 1 28 = 10 40 gemeinten *Bethanien* anzudeuten, wird das jüdische (s. zu Mc 11 2 = Lc 19 30) als das *Dorf* (syrisch hat für ἐκ τῆς κώμης — ἀδελφός, wodurch natürlich das τῆς ἀδελφ. αὐτ. entbehrlich wird) *Marias und Marthas*, also der beiden in der evang. Tradition wohlbekannten Schwestern, bezeichnet; s. zu Lc 10 38; über den Namen Lazarus zu Lc 16 20. Um aber die Schwestern gleich in der Gestalt, welche sie in der johann. Geschichte annehmen, einzuführen, wird **2** von Maria ein besonders charakteristischer, freilich erst 12 3 erzählter, Zug vorweggenommen, falls es nicht gar ursprüngliche Absicht gewesen sein sollte, den Salbungsbericht ganz wegzulassen (Km III 229). BLASS, Ausg. XXXVI und WELHAUSEN 35 f. streichen den Vers. ZN II 505 f.; Komm. 467 f. dagegen denkt, Joh wolle die Leser an das ihnen aus Mc bekannte erinnern und diese Erinnerung durch Nennung des Namens Maria ergänzen. Die Nachricht **3** ist durch ὃν φιλεῖς in solcher Form gegeben, dass sie zur unausgesprochenen Bitte wird. So versteht **4** auch Jesus die Absicht der Meldung, gibt aber dennoch dem Boten eine mehrdeutige Antwort. Denn der Ausdruck θάνατος ist ambig. Die Jünger verstehen ihn vom Sterben 11–13, Jesus vom Totbleiben. Er wusste entweder, dass Lazarus schon tot ist, oder dass er in den nächsten Tagen sterben werde; s. zu 17. Nicht von der Krankheit, die vielmehr ihr Werk an ihm zu Ende bringt, sondern vom Tode sollte Lazarus gerettet werden. Dieses Wort enthält so gut das Programm für alles folgende, wie das ähnlich gestellte 9 3. Das πρὸς gibt die telische Beziehung an und ὥστε bedeutet: *zur Förderung der Ehre Gottes*, vgl. 40. Epexegetisch dazu ist ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱός, was eben nach 13 31 auf die δόξα τοῦ θεοῦ rückwirkt, zu ihrer Mehrung dient (GRILL I 318). Die Notiz **5** gibt ebenso Aufschluss über die ganze Situation (Ew), wie etwa 5 9 14. Wie 1 Maria als die Bekannte, so ist hier und 19 Martha als die Haushälterin und wohl auch ältere zuerst genannt. Allerdings hat ἀγαπᾶν nicht den sinnlichen Beigeschmack von φιλεῖν, doch braucht es Joh promiscue, vgl. 3 35 mit 5 20, auch 21 15–17. Das οὖν **6** nimmt nach der Zwischenbemerkung die Erzählung an dem Punkt 3 (ἀσθενεῖ) wieder auf (MR): τότε μὲν = tum quidem tat er nicht, was man sofort hätte erwarten sollen, und was etwa der nicht aus künstlich präparierten Motiven handelnde synoptische Christus getan haben würde. Warum? An sich denkbare Motive wären, dass er eine Glaubensprobe beabsichtigte (OLSH) oder der eigenen Todesgefahr, die mit einem Aufenthalt in dem be-

→ Gm 6/4/81

May 11 214
Hauptlicht aufpassen! Ist nicht. Wärm
240 bis: wassern (Welt, Lkw)

t naily

sei, da blieb er noch zwei Tage an dem Ort, wo er war. ⁷ Dann erst sagt er zu seinen Jüngern: wir wollen wieder nach Judäa ziehen. ⁸ Die Jünger sagen zu ihm: Rabbi, die Juden suchten dich doch ~~eben~~ erst zu steinigen, und du gehst wiederum dorthin? ⁹ Jesus antwortete: hat der Tag nicht zwölf Stunden? Wenn einer am Tage wandelt, stösst er nicht an, weil er das Licht dieser Welt sieht. ¹⁰ Wenn aber einer bei Nacht wandelt, so stösst er an, weil das Licht nicht in ihm ist. ¹¹ Dieses sagte er, und danach sagt er zu ihnen: Lazarus, unser Freund ist ein-

kannten Hause verbunden war (11 19 36 46), auszuweichen suchte (Ew). Aber wie grausam wäre jenes und wie furchtsam dieses! Vielmehr s. zu 7 10. Das *ἐπειτα μετὰ τοῦτο* 7 ist dieselbe Abundanz wie *deinde postea* (s. zu 13 27), und Judäa wird als Ziel genannt, weil man in Peräa ist. Jedenfalls weiss Jesus im Moment des Aufbruchs um den Tod des Lazarus, s. zu 11 17. Aus dem Hinweis 8 (*νῦν* = nuperrime, also hatte der Aufenthalt 10 40 nur kurz gedauert) auf 10 31 spricht Verwunderung und Besorgnis um Jesu Leben. Die vielumstrittene Antwort 9 bildet sichtlich ebenso die Parallele zu 9 4, wie 4 = 9 3 war (GRILL I 22, LOISY 638, CALM 331). Also dient sie von vornherein nicht dazu, irgend ein Verhalten der Jünger zu begründen, ihre Besorgnis zu beschwichtigen, ihre Furcht zu zerstreuen (gewöhnl. Ausl.), sondern bezieht sich auf Jesu eigenen Fall. Wie er im ersten Zyklus des zweiten Teiles zunächst selbst zaudert, nach Jerusalem zu gehen, dann aber gleichwohl den Ort der Gefahr betritt und die Erfahrung 7 30 seine Ahnung *ὅτι ὁ ἐμὸς καιρὸς οὕτω πεπλήρωται* 7 8 bestätigt, so weist er hier die von den Jüngern ausgehende Erinnerung an die Fährlichkeiten eines neuen Aufenthaltes in oder bei Jerusalem in der gleich sicheren Zuversicht zurück, dass ihm die Juden nichts antun können, bevor seine, göttlich vorgezeichnete, Berufsbahn erfüllt, „seine Stunde gekommen ist“. Allerdings aber ist letztere mittlerweile näher gerückt; es ist gleichsam elfte Stunde. Diese Reflexion bedingt das Bild von den zwölf Stunden (durchschnittliche Tageslänge) an Stelle von *ἕως ἡμέρας ἐστὶν* 9 4. Der einzige Unterschied ist, dass damit dort die Nötigung zur Ausnützung der Zeit, an unserer Stelle dagegen die, indirekt allerdings auch zur Beruhigung der Jünger dienende, Zuversicht, sein Vorhaben ungefährdet ausführen zu können, motiviert wird. Jedem sind die Augenblicke seines Lebens gezählt, ist insonderheit die Frist seines berufsmässigen Wirkens gemessen. So lange diese aber noch nicht abgelaufen, behüten Gottes Engel seine Tritte, dass er seinen Fuss nicht an einen Stein stösst, Mt 4 6 = *οὐ προσκόπτει*. Die Begründung *ὅτι κτλ.* gehört noch der parabolischen Redeweise an, wie aus *τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου* = *ὁ ἥλιος* (Gegensatz dazu wäre der *νοητὸς ἥλιος* Philo, De creat. principum 8) erhellt, welches 10 in demjenigen, welcher bei Nacht wandelt, nicht ist (Anklang an Mt 6 23 = Lc 11 35 *τὸ φῶς τὸ ἐν σοί?*), weil seine Augen es nicht mehr aufnehmen können (Ws). Wer nach abgelaufener Berufszeit noch zu wirken unternehmen wollte, dem würde auf dieser Bahn Gott sein Angesicht so wenig mehr leuchten lassen, als die Sonne ihre Strahlen auf die Wege des nächtlichen Wanderers wirft, um ihn zu orientieren und vor Verirrung und Unfall zu behüten. Nach einer Pause eröffnet 11 Jesus den Jüngern Einsicht in die Sachlage und seinen ihr entsprechenden Entschluss, indem er in gerührter Stimmung dem Tod den schönen Namen gibt: *Lazarus, unser Freund* (damit erkennt er die ihm 3 zugesprochene Liebe an und teilt sie zugleich mit seinen Jüngern) *ist eingeschlafen*, s. zu Mc 5 39 = Mt 9 24

geschlafen; aber ich gehe, ihn zu erwecken. ¹² Da sagten die Jünger zu ihm: Herr, wenn er eingeschlafen ist, wird er gerettet werden. ¹³ Jesus aber hatte seinen Tod gemeint. Jene aber glaubten, er spreche von dem Ruhen des Schlafes. ¹⁴ Darauf nun sagte Jesus offen zu ihnen: Lazarus ist gestorben, ¹⁵ und ich freue mich um euretwillen, dass ich nicht dort war, damit ihr glaubet. Aber wir wollen zu ihm gehen. ¹⁶ Da sagte Thomas, genannt Zwilling, zu den Mitjüngern: auch wir wollen gehen, um mit ihm zu sterben. ¹⁷ Als nun Jesus kam, fand er

= Lc 8 52. Mag das „Hellsehen“ besonders bei Todesfällen auch so gut bezeugt sein, dass die Wissenschaft seine Möglichkeit einfach anerkennen muss (WEINEL, Die Wirkungen des Geistes und der Geister 1899 S. 173 f.), so hat doch der übernatürliche Fernblick des joh. Christus einen anderen Grund. Dem fleischgewordenen Logos sind irdische Vorkommnisse unbedingt bekannt, da er ja als der Vertraute Gottes und Mitwisser seiner Gedanken 1 18 sogar von himmlischen Dingen als Augen- und Ohrenzeuge reden kann und ein unmittelbares Wissen davon mit auf die Erde gebraucht hat 3 11–13 32 6 46 8 38 40; NtTh II 405–409, s. auch zu 17. Den Worten Jesu folgt wieder **12** das gewöhnliche Missverständnis, diesmal freilich „kindisch und mehr als kindisch“ (KM III 67), wiewohl an sich allerdings des Christen Tod, gerade weil er nur ein Schlummer ist, zur σωτηρία führt (O. HTZM 253). Jeder Versuch einer Beschönigung des Missverständnisses wird durch **13** zur Unmöglichkeit: die Jünger wollen mit der Annahme einer wohlthätigen Krisis aus eigener Leidensscheu die Reise Jesu als überflüssig darstellen und lassen dabei ἵνα ἐξυπνίσω ganz unberücksichtigt. Dem gegenüber muss das Ereignis **14** παρρησία, d. h. ohne die Zutaten 11, konstatiert werden. Da „in Gegenwart des Fürsten des Lebens nie jemand gestorben ist“ (BENGEL), freut sich Jesus **15**, dass er nicht am Krankenbett gestanden; sonst würde sich die Gelegenheit, den Glauben der Jünger zu stärken (πιστεύειν wie 2 11), nicht ergeben haben, letztere aber wären so der betreffenden Katastrophe in Jerusalem, ohne hinreichend gewaffnet zu sein, entgegen gegangen. Also gibt οὐκ ἤμην den Gegenstand, das durch ἵνα πιστ. erklärte δι' ὅμας den Zweck der Freude an. Gleichwohl kann **16** Thomas (s. zu Mc 3 18) in der Rückkehr nach Judäa nur sicheren Untergang erblicken, wegen 8. Voll trüber Ahnungen, aber mit der mutigen Resignation der Liebe spricht er die, Mc 14 31 = Mt 26 35 ersetzende, Aufmunterung zum συναποθάνειν; denn trotz vereinzelter Gegenstimmen (GROTIUS. ZN, Komm. 474 f.) kann sich das μετ' αὐτοῦ nur auf Jesus, nicht aber auf Lazarus beziehen. Die Sachlage, welche Jesus **17**, in der Nähe Bethaniens eingetroffen, vorfindet (εὑρεν), ist, dass Lazarus schon *rier Tage* zuvor gestorben und nach orientalischer Sitte (Act 5 6 10) sofort auch begraben worden war: ἔχειν wie 5 5. Lag nun das peräische Bethanien in der zu 1 28 3 23 vermuteten Breite, so konnten über der Reise nach dem jüdischen Bethanien etwa zwei Tage hingehen; da der erste und der vierte Tag nicht als voll gerechnet zu werden brauchen, könnte auf ersteren der Aufbruch, auf letzteren die Ankunft verlegt werden: dann wäre Jesu in dem Momente 7 das gleichzeitige Ereignis des Todes sofort ins Bewusstsein getreten (MR, LOISY 640), worauf auch 15 zu weisen scheint. Andere meinen, Lazarus sei an dem Tage gestorben, an welchem Jesus die Botschaft empfang (Ws), oder gar, er sei bereits tot gewesen, als der Herr das Wort 4 sprach (HGSTB); dann liegen die zwei Tage 6 zwischen der Botschaft und

1870
1871
1872

1873
1874
1875

1876
1877
1878

1879

1880
1881
1882
1883
1884
1885
1886
1887
1888
1889
1890

1891

1860
1861
1862
1863

~~1864~~
Fremont, J. W., Alt. 260.

ihn bereits seit vier Tagen begraben. ¹⁸ Bethanien aber war nahe bei Jerusalem, ungefähr fünfzehn Stadien entfernt. ¹⁹ Viele aber von den Juden waren gekommen zu dem Hauswesen der Martha und Maria, um sie über den Bruder zu trösten. ²⁰ Als nun die Martha hörte: Jesus kommt, ging sie ihm entgegen. Maria aber sass im Hause. ²¹ Da sagte die Martha zu Jesus: Herr, wenn du hier gewesen wärest, wäre mein Bruder nicht gestorben. ²² Und nun weiss ich, dass, was du irgend von Gott erbittest, Gott dir geben wird. ²³ Jesus sagt zu ihr: dein Bruder wird auferstehen. ²⁴ Martha sagt zu ihm: ich weiss, dass er auferstehen wird bei der Auferstehung am jüngsten Tage. ²⁵ Jesus sagte zu ihr: ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt,

dem Aufbruch und muss die Lage des peräischen Bethaniens bedeutend nach Süden, aus der samaritischen in die jüdische Nachbarschaft gerückt werden. Dafür könnte der 1^{19—28} 10^{40—42} vorausgesetzte Verkehr zwischen Jerusalem und Bethanien sprechen. Jedenfalls resultiert aus jenem zweitägigen Zuwarten grössere Evidenz des Wunders. Die Absicht würde im ersteren Fall darauf gerichtet sein, den Lazarus zunächst erst sterben zu lassen, im zweiten aber, ihn erst nach mehrtägiger Grabesruhe wieder ins Leben zurückzurufen. Unter beiden Voraussetzungen wird hier jenes übernatürliche Wissen aufgeboten, welches seinem in die Ferne dringenden Blick auch 1⁴⁸ 50 4^{49—53} zu Gebote steht. Das ἔν 18 findet sich noch 18¹ 19⁴¹; vgl. aber ἐστίν 52. Ueber die latinisierende Angabe der Entfernung (2^{1/2}—3 Kilometer) s. zu Act 40³⁰: der Ausdruck erklärt sich vom Standpunkt der Endstation der angegebenen Entfernung aus. Das Motiv der Notiz liegt 19 in dem zahlreichen Besuch, welcher sich aus dem nahen Jerusalem in dem Hauswesen der Schwestern (über αἱ περὶ M. καὶ M. s. zu Act 13¹³) eingefunden hatte, um Trost einzusprechen. Solches geschah sieben Tage lang Gen 50¹⁰ I Sam 31¹³ I Chr 10¹² Jdt 16²⁴. Das Verhalten der beiden Schwestern 20 stimmt zu dem Bilde Lc 10^{38—40}: Martha die bewegliche, geschäftige, Maria die ruhige, nachdenkende. Doch ist zu bemerken, dass im 4. Evglm Martha die Belehrung Jesu empfängt und durchaus im Vordergrund steht (J. RÉVILLE 221, LOISY 642). Das εἰ ἦς (vertritt den Aorist) καὶ. 21 war nach 32 der Refrain des gegenseitigen Austausches der Schmerzempfindung gewesen: eine Mischung von Vorwurf und Glaubenszuversicht (O. HTZM 254). Die Hoffnung der Schwestern 22 fand ihren Anknüpfungspunkt in 4 und hatte infolge der Ankunft Jesu einen raschen Aufschwung genommen. *Was irgend du dir von Gott erbittest*: auch Jesus selbst fasst 41⁴² seine Wundertat als Gebetserhörung; vgl. 9³¹. Zwar liegt der Martha 24 die Aussicht auf sofortige Wiederbelebung fern; aber dass Gott auf Jesu Gebet über Bitten und Verstehen segnen und trösten, irgendwie auch den Verlust des Bruders rückgängig machen könne, glaubt sie auf alle Fälle. Er hält 23 zwar die unbestimmte und allgemeine Redeweise von 4 noch fest, kann aber doch mit dem nachdrücklich vorangestellten ἀναστήσεται: nach 11 nur den Gedanken an sofortige Auferweckung verbinden. Martha aber 24 hat dieses ἀναστήσεται seit vier Tagen schon oft genug gehört und ist darüber betroffen, dass auch Jesu Tröstungen sich nicht über die konventionelle Phraseologie der Kondolenz zu erheben scheinen. Die Auferstehung am letzten Tag 5²⁸ 29 6³⁹ 40 44⁵⁴ war durch Dan 12² II Mak 7⁹ 14 12⁴³ f. stehender Glaubensartikel geworden. In der Tat hat Jesus 25 einen näheren gegenwärtigen Trost zu spenden.

wird leben, auch wenn er gestorben sein wird, ²⁶ und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nimmer mehr sterben; glaubst du das?

²⁷ Sie sagt zu ihm: ja, Herr; ich habe den Glauben, dass du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll. ²⁸ Und als sie dies gesagt hatte, ging sie fort und rief ihre Schwester Maria und sagte ihr heimlich: der Meister ist da und ruft dich. ²⁹ Als jene es gehört, steht sie eilends auf und kommt zu ihm. ³⁰ Jesus aber war noch nicht in das Dorf gelangt, sondern befand sich an der Stelle, wo die Martha ihm begegnet war. ³¹ Die Juden nun, die bei ihr im Hause waren und sie trösteten, folgten der Maria, als sie sie schnell aufstehen und hinausgehen sahen, in der Meinung, sie ginge zu dem Grab, um dort zu weinen. ³² Als Maria nun dahin kam, wo Jesus sich befand, fiel sie, da sie ihn erblickte, ihm zu Füßen mit den Worten: Herr, wenn

worauf das nachdrücklich vorangestellte ἐγώ hinweist: in ihm, nicht in der ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ ist er gewährleistet; von ihm gehen jetzt schon Kräfte der ἀνάστασις und, als Voraussetzung dieser (vgl. 6 40), der ζωὴ aus (bei syr sin a 1 Cyprian fehlen die Worte: und das Leben). Damit legt er den Grund des wankenden Glaubens der Martha fest. Diese braucht nicht auf den jüngsten Tag zu warten, da, *wer an ihn glaubt, auch wenn er wie Lazarus leiblich gestorben sein wird, kraft göttlicher Notwendigkeit leben wird*: also nicht mors janua vitae, sondern wie 5 24 6 51 58. Dieselbe Gewissheit der Unverlierbarkeit des im Glauben gewonnenen persönlichen Lebens, infolge welcher das Todesgeschick gleichgültig erscheint, wird **26** auch, im Gegensatz zu den bereits Verstorbenen, mit bezug auf die noch Lebenden festgestellt. Somit ist 25 Sterben im physischen, Leben im höheren, ²⁶ dagegen Leben im niederen, Sterben im umfassenderen Sinne zu verstehen; s. zu 9 39. Das immanente Lebensprinzip ist für die Seinigen Quelle und Bürge eines Lebens, das über dem Wechsel und Wandel des Irdischen steht; für sie bedeutet sinnliches Ableben nicht mehr den Uebergang in den Todeszustand, vgl. 6 50 8 51. Damit ist das Wunder ^{43 44} im Voraus schon überboten und zum blossen σημεῖον für die Glaubenswahrheit gestempelt (LOISY 644). Diese Glaubensprobe besteht Martha **27**, auch wenn ihr die gesprochenen Worte noch nicht ganz durchsichtig geworden sein sollten: jedenfalls hat sie in Voraussetzung, dass Spendung des ewigen Lebens eine Gabe ist, die der Messias bringen wird (O. HTZM 255), glauben gelernt (πεπίστευκα), dass Jesus dieser Gottessohn ist (ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον bezeichnet sein verheissungsgemässes Auftreten wie 6 14), ein mit 1 50 6 69 gleichwertiges Bekenntnis. Auch ohne eine Ahnung von dem bevorstehenden σημεῖον ³⁹ hat über solchem Bekenntnis ihr Schmerz Stillung, ihre Seele den Ruhepunkt gewonnen.

Aus φωνεῖ σε **28** geht hervor, dass sie einem Auftrage Jesu folgt, wenn sie λάθρᾳ, d. h. ohne dass die Umgebung darauf aufmerksam wird, die Schwester von der Anwesenheit des διδάσκαλος Mc 14 14 benachrichtigt. Maria entfernt sich **29**, als ob auf der Schwester Meldung ein Geschäft sie abriefe. Jesus **30** war draussen geblieben, weil er von der Anwesenheit so vieler Juden in Bethanien wusste. Die Absicht, diese Gesellschaft fern zu halten, wurde aber nicht erreicht, weil **31** die Juden das Weggehen der Maria der jüd. Sitte des dreitägigen Besuches des frischen Grabes gemäss deuteten und ihr den Trost nachtrugen. Sie findet **32** zwar ihren Platz zu Jesu Füßen Lc 10 39 und spricht die Worte ihrer Schwester

442

~~Sept 11~~

~~zu i d e a ! . i d o t . H o l l e r , N e e d . ~ 4 6 3 2 .~~

~~— l o k k e n i t i g : f . f i d . x p e l .
W e l l e n s e i . g r u n d p f e l l e w e l l e .
f u r f i f f e . f u r a f f u n d i n
i . w e l l e . f u r f i f f e f e l l e i n
i . w e l l e i n w e l l e n s e i~~

du hier gewesen wärest, wäre mein Bruder nicht gestorben. ³³ Als Jesus nun sie und die Juden, die mit ihr gekommen waren, weinen sah, ergrimmte er im Geist und brachte sich in Erregung. ³⁴ Und er sagte: wo habt ihr ihn hingelegt? Sie sagen zu ihm: Herr, komm und sieh. ³⁵ Jesus weinte. ³⁶ Da sagten die Juden: siehe, wie er ihn lieb gehabt hat. ³⁷ Einige aber von ihnen sagten: konnte nicht dieser, der die Augen des Blinden geöffnet hat, auch bewirken, dass dieser da

21, aber an die Stelle der sachlichen Auseinandersetzung 22—27 tritt die Veranschaulichung durch die Tat, dadurch veranlasst, dass ein weiteres Gespräch durch das jüd. Gefolge der Maria zur Unmöglichkeit wird. Alles weint **33**, worüber Jesus ἐνεβριμήσατο, was nach den synoptischen Stellen, wo ἐμβριμήσθαι (= fremere, infremere, bei Aquila, Symmachus, Theodotion = עָרַף oder עָרַף) noch vorkommt (Mc 1 43 14 5 Mt 9 30), ein heftiges Anfahren, irgend eine Aeusserung unwilligen oder zornmütigen Affektes bedeuten muss. Aber worüber? Annahme einer Gemütsbewegung wird auch gefordert durch ἐτάραξεν ἑαυτὸν, was an sich = ἐταράχθη τῷ πνεύματι 13 21 (s. auch zu Act 17 16), nur dass unsere Stelle den Affekt als selbstgeschaffen darstellt (Aug). Der fleischgewordene Logos muss auch da, wo ihn die kalte Grabesluft anhaucht, den Schlag in die ruhige Spiegelfläche seines Seelenlebens selbst tun, wenn diese einen Moment über bewegt erscheinen soll (J. RÉVILLE 222. LOISY 646. HTM; auch LÜTGERT, Die Liebe im NT 1905 S. 144). Demgemäss wird auch ἐμβρ. keine irgendwie menschliche Rührung (moderne Ausl. als stünde etwa Mc 8 12 ἀναστενάζας τῷ πνεύματι), sondern eher eine Reaktion dagegen (griech. Ausl., aber mit falscher, an 38 ἐν ἑαυτῷ scheiternder, Auffassung von τῷ πν. als Objekt; s. ZN, Komm. 478 81) ausdrücken, wahrscheinlicher den Zorn, nicht über das „leere Kondolenzzeremoniell“ der Juden (Ws), deren Tränen keineswegs als Heuchelei charakterisiert sind, auch nicht über den Tod (ZN, Komm. 480) als den Sold der Sünde (SCHZ) oder über den Satan als Verursacher des Todes (E. A. ABBOTT, Exp 5. ser. III 1896 S. 217 f.), sondern über den in dem allgemeinen Weinen, zumal in Gegenwart des Lebensprinzips, sich aussprechenden Glaubensmangel (STR 473 f., LOISY 646). Dieser soll jetzt glänzend beschämt werden; daher Christus sofort **34** nach dem Wege zum Grabe fragt: inkonsequent, sofern er doch alles ohnehin weiss. Aber selbst der Engel Jahwes fragt Gen 16 8 21 17, ohne dass er darüber aufhört, eine Erscheinung Gottes zu sein. Die Gefragten und Antwortenden (zu ἐρχου καὶ ἴδῃ vgl. 1 38 46) sind die Schwestern. Wenn nun **35** Jesu selbst Tränen in die Augen treten, was mit grosser Feierlichkeit in einem ganz für sich stehenden Satze erzählt ist (O. HTZM 133), so könnten zwar der Zusammenhang und die Parallele Lc 19 41 auf die Vermutung führen, dass das Objekt des Zornes auch der Grund des Weinens sei (SCHLT 216 f.), aber dann würde der energische Affekt dem schwachmütigen weichen, was zum johann. Christusbilde nicht stimmt. In Wahrheit wird das Uebermenschliche in 33 gegen den Verdacht des Unmenschlichen dadurch verwahrt, dass ein Mitgefühl des Leides, welches der Tod den Menschen antut, auch dem Sohne Gottes selbst beiwohnt. Daher werden auch unter den Zuhörern **36** einige von dem Anblick ergriffen, während freilich **37** andere in den Tränen nur den willkommenen Beweis der Ohnmacht erblicken und von da aus zugleich auf die Tatsächlichkeit des letzten, in Jerusalem vollführten, Wunders einen verdächtigenden Schimmer fallen lassen (griech. Ausl.). In Wirklichkeit ist diese Erinnerung an den Blindgeborenen freilich nur eine

nicht starb? ³³ Jesus nun, wiederum bei sich ergrimmd, kommt zum Grabe. Es war aber eine Höhle, und ein Stein lag darauf. ³⁹ Jesus sagt: nehmt den Stein fort. Martha, die Schwester des Gestorbenen, sagt zu ihm: Herr, er riecht schon, denn er liegt vier Tage. ⁴⁰ Jesus sagt zu ihr: habe ich dir nicht gesagt, dass du, wenn du glaubst, die Herrlichkeit Gottes sehen wirst. ⁴¹ Da nahmen sie den Stein fort; Jesus aber hob die Augen auf nach oben und sagte: Vater, ich danke dir, dass du mich erhört hast. ⁴² Ich wusste wohl, dass du mich allenthalben erhörst; aber um der Volksmenge willen, die umhersteht, habe

Erinnerung des Schriftstellers an das, was er wenige Seiten zuvor geschrieben hat, und beruht wie 10^{26–28} auf der Voraussetzung, dass das Personal in allen jerusalemischen Szenen das gleiche bleibe (SCHLT 255, LOISY 647). Jener hämischen Bemerkung gilt **38** das erneute ἐμβρομάσθαι. So *kommt er an das Grab* (εἰς wie ἐν 8²⁰). Je nach der Art des Grabes (s. NOWACK, Hebräische Archäologie I 191) heisst ἐπ' αὐτῷ entweder „davor“ oder „darauf“. Maria ist ruhig geblieben; den ²² noch unbestimmten Hoffnungen der Martha aber haben schon die Worte ^{25 26} eine höhere Richtung gegeben. Sie mag **39** an eine Wiederbelebung des ihrer Meinung nach schon in Verwesung übergehenden Körpers gar nicht denken, noch weniger eine solche erbitten. Somit geht die Einrede der *Schwester des Verstorbenen* (syr sin fehlt dieser Zusatz zu dem Namen; dafür sind die Worte der Martha vermehrt: mein Herr, was sollten sie den Stein wegnehmen, denn siehe er riecht) aus einem natürlichen Schauer des schwesterlichen Herzens hervor: Jesus soll das Bild des Freundes rein bewahren, das Werk der Zerstörung nicht sehen. Das ἤδη ᾄζει ist zunächst freilich nur ein Schluss aus der langen Zeit, die schon seit dem Begräbnis vergangen ist, aber kein unberechtigter, denn die drei Tage, während deren nach der Volksmeinung die Seele den Leib noch umschwebt (s. WETTSTEIN z. St.) sind vorbei, und der Verfall hat begonnen; vgl. NtTh I 359. / Jedenfalls beweist er, dass gegen die 19⁴⁰ bezugte Sitte keine, der Fäulnis wehrende, Einbalsamierung vorgenommen worden war, s. jedoch zu **44**. Es folgt **40** eine leise Rüge mit Rückbeziehung auf ⁴ (Ws) oder ^{23 25} (O. HTZM 256). Syr sin weicht zu Beginn von **41** wieder ab: alsdann nahten sich die Leute, welche dastanden, und brachten den Stein hoch. Bei dem Gebet (zu ἤρην τ. ὁφθ. vgl. 17¹) bleibt unklar, ob Bitte und Dank unmittelbar zusammenfallen (THOL) oder ob jene schon früher, etwa im Moment ⁴ (KL) oder ¹¹ (Ws) statt hatte, oder ob vielmehr dieser jener vorauselte (HGSTB): sicher ist, dass ihm ein Vorausgefühl der Erhörung seiner Bitte beiwohnt, noch ehe Lazarus tatsächlich erweckt ist, Jes 65²⁴ (THM 580). Unvermutet ist ihm **42** diese Erhörung zwar nicht widerfahren: er für seine Person (ἐγὼ δέ) war ihrer sicher. Aber *um des Volkes willen, das umher steht*, hat er das Dankgebet ⁴¹ (dagegen nach O. HTZM 256 ein ²² vorbereitetes, in der Folge aber ausgefallenes) laut gesprochen, damit auf solche Weise die göttliche (also nicht dämonische Mc 3²²), Verursachung des Wunders ausser Zweifel gestellt werde: allerdings eine „Reflexion des Evglisten“ (LCK; vgl. DW. J. RÉVILLE 223. LOISY 651. WREDE, Messiasgeheimnis 193¹) in Gebetsform. Da „wenigstens das ausdrückliche Dankwort seine Adresse mehr bei den Menschen sucht, als bei Gott“ (KM III 71), konnte von „Scheingebet“ (BR 192 f.), „Schaugebet“ (WEISSE, EvG II 261) und ähnlichem (STR 475 f. SCHLT 217. CHRIST, Die Lehre vom Gebet 1886 S. 39. X. KÖNIG, La prière dans l'enseignement de

[w. Shaw]

~~Th. s. utops. 316g (Cat.)~~

mult.

ich gesprochen, damit sie glauben, dass du mich gesandt hast. ⁴³ Und als er dies gesagt, rief er mit lauter Stimme: Lazarus, komme heraus. ⁴⁴ Der Tote kam heraus, die Hände und Füße mit Binden gebunden, und sein Antlitz war mit einem Schweisstuch verhüllt. Jesus sagt zu

Jésus 1888 S. 24) geredet werden; „auf die Umstehenden berechnet“ (Ws) bleibt es jedenfalls und die Ableitung des durchaus unsynoptischen Zuges aus der Idee des Logos, dessen Gebete selbstverständlich erhört werden, von vornherein erhört sind (GRILL I 87 2), ist um so sicherer, als auch die Kehrseite dazu nicht fehlt, dass Gott Jesu Gebete gleichfalls nur mit Rücksicht auf das Auditorium laut beantwortet 12 28 30. Der 43 huc foras Rufende teilt nach 5 25 29 zugleich die Kraft mit, dem Rufe zu folgen; s. zu Lc 8 54. Die Art wie 44 das Herauskommen des Lazarus geschildert wird, rechtfertigt die von der ganzen altchristlichen Kunst und allen patristischen Exegeten vertretene Vorstellung: das wunderhafte Hervorschweben einer mumienhaften Gestalt, umgürtet mit *καρπαι* = *Binden*, wie sie bei der Einbalsamierung den Hinzutritt der Luft abzuhalten bezwecken. Da aber Einbalsamierung 39 ausgeschlossen wird, scheint der modernen Exegese der Vorgang überhaupt glaubhafter zu werden, wenn man sich entweder den Totenschmuck nur lose anliegend (d. h. Joh hätte schreiben sollen ἐνδεδυμένος συνδόνα) oder aber, was noch eher zu dem Text stimmt, statt des ganzen Körpers die einzelnen Glieder umwickelt vorstellt; vgl. die ὀθόνια bei der Bestattung Jesu 19 40. Während aber dieser sich 20 7 derselben bei der Auferstehung selbst entledigt, muss selbständige Bewegung des Lazarus erst ermöglicht werden: *lisset ihn und lasset ihn hingehen*. An dem Bericht ist somit nichts zu rationalisieren, nicht einmal im Sinne der sonst sich empfehlenden Bemerkung: noluit Christus cum eo ire, ne quasi in triumphum ducere videretur (GROTIUS).

Während in dem synopt. Lebensaufriß die Heil- und Wunderkräfte gerade gegen Ende der Laufbahn Jesu zur Neige gehen (s. zu Mt 4 24 19 2), stellt die johann. Erneuerung dieses Bildes ein Schlusstableau auf, in welchem jene ganze Wunderherrlichkeit aufs Höchste gesteigert (gegen Ws 352) und seine, die Fesseln des Todes brechende, Leben und Auferstehung spendende Macht ad oculos demonstriert wird. Im Vergleich mit den synopt. Erweckungsgeschichten begegnet daher sofort dieselbe Steigerung, wie sie auch bezüglich des 38jährigen Kranken und des von Geburt an Blinden zu beobachten war. In der hier in Betracht kommenden Kategorie stellt die Erweckung des Töchterleins des Jairus, in ihrer Qualität als Erweckung aus dem Tode selbst noch fraglich (s. zu Mc 5 35 39 40 42), den Positiv, die von der Erweckung noch auf dem Bett zur Erweckung in der Totenlade und schon auf dem Weg zum Grab fortschreitende Geschichte von Nain den Komparativ (s. zu Lc 7 11), die Auferweckung des bereits begrabenen Lazarus den Superlativ dar (BR 191 f., vgl. schon JREN V 131). Dem entspricht auch die Steigerung vom Kind zum Jüngling, vom Jüngling zum Mann (VKM 326). Und wie schon schriftstellerisch die Naingeschichte auf der Jairusgeschichte ruht, so die Lazarusgeschichte sowohl auf jener (STR 471–473, O. HTZM 29 120), wie auf dieser (GFRÖRER, Urchristentum III 312 f. B. BAUER, Evgl. III 165 f.; Christus und die Cäsaren 365 f.). Die ganze Erzählung Joh 11 ist eine „sinnige Kombination der in Lukas und Markus an mehreren Orten zerstreut liegenden Mosaiksteine“ (PFL II 371; vgl. LOISY 657 f., KR II 808). Die Personen der neuen Geschichte sind dem Lc entnommen und zu einer Familie verbunden. Die Schwestern sind anerkanntermassen die Lc 10 38–42 geschilderten. Hinsichtlich des Lazarus aber leiten schon

Heim
Lc

alte Spuren auf die Parabel Lc 16¹⁹⁻³¹ (s. zu Lc 16³¹). Der Arme, welcher begraben wird und nach der Ansicht des Reichen wieder auf die Erde zurückkehren soll, um die Brüder des letzteren zu bekehren, wird hier zum Helden einer Auferstehungsszene. In der Parabel steht er nicht auf, weil Abraham voraussieht, dass die auf Moses und die Propheten nicht Achtenden (Lc 16³⁰ = Joh 5⁴⁶) auch nicht glauben werden, wenn einer von den Toten auferstünde. Zur Bestätigung dieses Gutachtens geht hier ein Lazarus wirklich aus dem Grabe hervor. Jesus, der ihn erweckt, leistet, was selbst Vater Abraham nicht für tunlich erachtet hatte. Die Juden aber glauben doch nicht, sondern fassen erst jetzt recht den Entschluss, den Lebensspender selbst zu Tode zu bringen; so die ganze kritische Schule seit ZELLER, ThJ 1843 S. 89 f. Zu diesem synopt. Material, welches die Staffeln bildet, darauf der 4. Evglst seine Höhe erstieg, kommen noch vereinzelte Reminiszenzen, teils aus jenen prophetischen Erweckungsgeschichten, welche schon für die Snpktr massgebend waren (s. zu Mc 5³⁴), teils überhaupt aus der poetischen Sprache des Buches Job und der Psalmen, darin Grab und Verwesung als Zusammenfassung aller Uebel, Rettung aus der Grube als Gipfel alles Heils erscheint (FREYTAG, Die hl. Schriften des NT 206—209). Aber auch die Analogie aller bisherigen Wunderbilder, die sich als Abschattungen ewiger Wahrheiten auf dem Spiegel der Zeitlichkeit erwiesen, führt darauf, dieses letzte als Veranschaulichungsmittel für das Wort 25 26 zu fassen. „Es ist die Summe der ganzen bisherigen jerusalemischen Predigt Jesu im Evglm, dass die Gläubigen Jesu den Tod nicht sehen, dass er ihnen das ewige Leben gibt. Diese Wahrheit gipfelt hier in dem Beweise der Tatsache“ (Wzs, EvG 528). Daher in der Wirkung jenes Wortes auf die trauernde Schwester der Höhepunkt der Erzählung schon erreicht ist, s. zu 26 27. Hier machen daher auch die Versuche Halt, die unserer Erzählung einen Anhaltspunkt in der Erinnerung an wirklich Vorgefallenes, an ein Gespräch mit den Schwestern über den Todesfall u. dgl. verschaffen (WEISSE, EvG II 262—266. HANNE, Der Geist des Christentums 1867 S. 132. WDT 143—147). Reden wie 9 10 (WEISSE) oder 7—10 16 23—27 (WDT), Züge wie 35 36 könnten geschichtlich sein, während der dogmatische Gesichtspunkt des Logosevglsten jenen 40 und diesen 33 eine, ihnen an sich fremde, Deutung aufgeprägt hätte. Hinfällig wird auch so gerade das Hauptereignis selbst, welches zwar hier eng in den Pragmatismus der Leidensgeschichte verflochten erscheint, dagegen nirgends im synopt. Zusammenhang derselben eingeschoben werden kann (LOISY 656). Bei den Snpktrn bilden der messianische Einzug, die Tat im Tempel, die Streitgespräche mit der herrschenden Partei vollkommen ausreichende Motive des Untergangs. Das Auftreten der sadduzäischen Obrigkeit (BSCHL, LJ⁴ I 292 II 414 f.) ist Mc 11¹⁸ durchaus sachgemäss veranlasst durch die, in ihre Befugnisse direkt übergreifende, Tempelreinigung. Denn auf letztere, nicht auf den Rechtstitel seines Messiasiums (BSCHL, LJ⁴ I 288 f. II 424 f.), bezieht sich die Frage der Synedristen nach der Quelle seiner ἐξουσία; s. zu Mc 11²⁸. Aber dieses und alle damit zusammenhängenden Motive hat Joh schon verbraucht. Mit den „Juden“ hat Jesus sich schon durch das ganze Evglm beständig auseinandergesetzt; den Tempel hat er bereits im Anfange seiner Laufbahn gereinigt; in Jerusalem ist er fast beständig gewesen, so dass ein feierlicher Einzug seine Bedeutung ganz verliert. Deshalb muss durch abermalige Erweckung der Sympathie der Menge eine jubelnde Einholung von Seiten des Volkes motiviert werden, damit sich diesem, in der allgemeinen Tradition feststehenden, nicht zu umgehenden Zug auch hier die eigentliche Leidensgeschichte anschliessen könne. So „einer in Wahrheit nach allen Teilen schon zu Ende gegangenen Geschichte das Leben fristen“ konnte nur ein wirkliches novum; und dieses völlig neue Ereignis, diese neu eingesetzte Springfeder ist, als denkbar höchstes Zeichen, die Auferweckung des Lazarus in dem Nachbarorte Jerusalems. Wegen dieses „Grosswunders“ (KM III 69 f.) eilt ihm

ihnen: löset ihn und lasset ihn hingehen.⁴⁵ Viele nun von den Juden, die zu der Maria gekommen waren und gesehen hatten, was er getan,

das Volk jetzt entgegen⁴⁵ 12⁹ 12–16, während andererseits die Oberen sich zu sofortigem Handeln entschliessen⁴⁷ 48 53 57 12¹⁰ 11 17–19 (KM I 131 III 66, VKM 558).

Ist es nun aber schlechterdings unmöglich, dass in einer so wohlgefügt, lückenlos voranschreitenden Erzählung, wie die Synopse sie von Jericho bis Gulgatha leistet, ein Moment von so exorbitanter Bedeutung wie diese Auferweckungsgeschichte ausgefallen sei, dass zwar das bethanische Haus erwähnt, Lazarus aber wie absichtlich ignoriert werde, und ist auch bis heute noch kein plausibler Grund namhaft gemacht, der die ersten Evglsten an unserer Geschichte, wenn sie sich wirklich zugetragen hat, vorbeigehen hiess (über die Erklärungsversuche s. LOISY 655), so bietet unsere Perikope endlich, sobald man mehr als die Illustration zu²⁵ 26 darin sucht, eine erdrückende Menge innerer Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten, s. zu 12 34 37 39 44 (LOISY 658). Insonderheit hat man es anstössig und mit der Handlungsweise eines der Wirklichkeit angehörenden Wesens kontrastierend gefunden, dass der johann. Christus Mitleid und Freundschaft zügele, um Todesnot und Jammer als Demonstrationsmittel einer theoretischen Wahrheit zu verwerten (s. zu 17) und dem so herbeigeführten Todesfalle nachträglich zwar Tränen (s. zu 35¹, den aus gleicher Veranlassung fliessenden Tränen anderer aber Grimm widme (s. zu 33); mehr fast noch, dass er nach eigener Erklärung nur aus Akkomodation bete (s. zu 42). „Der rein ideale Charakter der Handlung schaut überall heraus“ (KM I 132), selbst das weniger ideale ἡδὲν ὄζει 39, davon man zunächst ähnlich berührt wird, wie auf den mittelalterlichen Darstellungen dieser Szene die stereotype Figur, welche sich die Nase zuhält — selbst diese Notiz dient nur zur Beglaubigung des τεταρταῖος γὰρ ἐστὶν für den orientalischen Hauptsinn. Aber wie derselbe Schriftsteller schon 5 21 25–29 die geistige Belebung der Welt in engsten Bezug auf die endliche Auferweckung gesetzt und unter Bildern, die letzterer gelten, beschrieben hat, so ist auch die Auferweckung des Lazarus sinnbildliche Vorausdarstellung der am Ende der Dinge bevorstehenden grossen Totenerweckung (EW, HGSTB, STR 470), und der sogar im Widerspruch mit anderweitigen Voraussetzungen betonte Umstand, dass Lazarus der Verwesung bereits anheimgefallen war, dient zur Gewähr der Glaubensgewissheit, dass dieses Verwesliche anziehen muss die Unverweslichkeit I Kor 15 54. Im Hinblick auf dieses letzte selige Ziel malt hier der Darsteller die Gestalt Jesu, um den das geliebte Bethanien, die Stätte des Friedens, sich in ein Totenfeld verwandelt hat, der ergriffen von dem Schmerz des menschlichen Daseins, selbst weint, dennoch aber die Tränen zugleich von den Angesichtern der Weinenden wischt, indem er 4 einen über das Grab hinausliegenden Zweck der Krankheiten und Uebel in Sicht rückt, 11 den Tod zum Schlaf macht und 25 26 für Lebende und Tote das grosse Trostwort spricht, in welchem sich alle Momente des ganzen Berichtes im durchsichtigsten Lichte zusammenfassen (BR 247 f., SCHLT 163, SCHKL 422, HSR IV 428, THM 578 f, PFL II 370). Ueberboten wird durch die Wiederbelebung des Lazarus im Grunde selbst die Auferstehung Jesu, welcher nach Act 2 27 31 13 35–37 οὐκ εἶδεν διαφθοράν. Vielleicht hat dabei das apologetische Bestreben mitgewirkt, Antwort zu geben auf die Verleumdung der Gegner, die Jünger hätten durch eine Totenbeschwörung die leiblose Seele des Gekreuzigten aus dem Hades heraufzitiert (Martyr. Pion. 13 s; vgl. HRK, ThLZ 1905 S. 401). KR (II 807–832) sieht in der Erzählung gnostische Polemik gegen die grosskirchliche Vorstellung von der leiblichen Erweckung der Toten durch Christus zugunsten der Idee eines durch die Gemeinschaft mit Gott verbürgten ewigen Lebens.

Todesanschlag des Synedriums. 11 45–57. Der Eindruck des Wunders⁴⁵ ist für die verständnisvollen Betrachter (θεασάμενοι) ein überwälti-

wurden an ihn gläubig. ⁴⁶ Einige aber von ihnen gingen fort zu den Pharisäern und sagten ihnen, was Jesus getan hatte. ⁴⁷ Da versammelten die Hohenpriester und Pharisäer ein Synedrium und sagten: was ~~machen~~ wir in Beziehung darauf, dass dieser Mensch viele Zeichen tut? ⁴⁸ Wenn wir ihn so lassen, werden alle an ihn glauben, und die Römer werden kommen und uns Ort und Volk nehmen. ⁴⁹ Einer aber von ihnen, Kaiphas, der Hoherpriester jenes Jahres war, sagte zu ihnen: ihr wisst nichts ⁵⁰ und ihr überlegt auch nicht, dass es euch nützlich ist, dass ein Mensch sterbe für das Volk und nicht das ganze Volk zu Grunde

gender, wie 2²³ 4³⁹ 8³⁰. Dagegen gehören ^{τινές} **46** nicht mehr zu den Gläubigen (als hätten sie die Oberen von der Messianität Jesu überzeugen wollen), sondern sind Denunzianten: also ein ^{σχίσμα} wie 7⁴³ 9¹⁶ 10¹⁹. Jetzt muss **47** noch das Synedrium (^{ἀρχιερεῖς καὶ Φαρισαῖοι} wie 7³² 45 Mt 21⁴⁵) einen entscheidenden Schritt tun. Dass, wie hier, der Indik. Praes. deliberativ in Vertretung des Ind. Fut. steht (^{τί ποιούμεν}), findet sich ganz selten (Blass, Gramm. § 64 o). Das ^{ἔτι} kann „weil“ heissen, doch s. zu 2¹⁸. Sie besorgen **48** für den Fall, dass sie die Dinge laufen lassen, ohne dass eingeschritten wird (^{σὺτως}), das Volk werde ihn als messianischen König ausrufen (6¹⁵, vgl. 18³³ 19¹²), worauf die Römer einrücken und das bürgerliche Regiment des Synedrums aufheben würden. Da ^{αἶρεῖν} mit dem Gen. der Person, welcher etwas genommen wird, sonst nur in dichterischem Gebrauch ist, wird man den Gen. als possessivus zu nehmen haben, der den ^{ῥωμαῖοι} entspricht und mit dem Nachdruck des Egoismus voransteht (Ws). Mit dem Ausdruck ^{ἔθνους} (das durch Abstammung zusammengehörige Volk, die Nation, wie Lc 23² Act 10²²) wechselt schon ⁵⁰ ^{λαός} (das theokratisch organisierte Volk); ^{ὁ τόπος} aber kann im Sinne des Evglsten Land oder Stadt, im Sinne des Redenden speziell auch der Tempel sein als die eigentliche Zentralstätte und Sitz der Hierarchie, s. zu Act 7⁷ und das Zitat zu Mc 2²⁷. Ws denkt an die „obrigkeitliche Stellung“ (LOISY 662²). ^{Εἰς τις} = unus quidam mit Namen Kaiphas (s. zu Mt 26³) heisst **49** *der Hohepriester jenes Jahres* (wie 51 18¹³). Angesichts der Tatsache, dass der Hohepriester auf Lebenszeit gewählt wurde, meint man bald, es solle hier keine „historische Notiz gegeben, sondern ein bedeutungsvolles Zusammentreffen hervorgehoben werden“ (WS, DRUMMOND 437—439), bald setzt man das ^{τοῦ ἐν. ἐκ.} einfach mit ^{τότε} oder ^{ἐν ἐκείν. τῷ καιρῷ} gleich (Zn II 564; Komm. 487 f.). Aber ungezwungen lässt sich eine solche Bezeichnungsweise nur erklären unter Voraussetzung eines Leserkreises, welchem die Benennung des Jahres nach dem unter dem Titel eines ^{ἀρχιερέως} fungierenden Asiarchen (s. zu Act 19³¹) geläufig war (MOMMSEN 318, PFL II 371 f.). Genauerer Wissen könnte darum dem Verf. selbst immerhin vorbehalten bleiben. Fehlte es ihm (so zuletzt HTM 269), so bildet unsere Stelle ein Gegenstück zu der I Mak 8¹⁶ 15¹⁶ ausgesprochenen Vorstellung, die Römer hätten jeweilig nur einen Konsul gehabt. Was Kaiphas seinen Kollegen vorwirft, ist Mangel an Scharfblick, während er selbst sich darauf etwas einbildet, zu wissen, dass in solch kritischem Augenblicke kleinliche Bedenken zurücktreten müssen vor der durchschlagenden Erwägung, die **50** freilich sie nicht anstellen (^{λογίζεσθαι}, urteilen): nicht schaden könne es, sondern sogar nützen, dienlich sein, dass u. s. w. Die Parallele 18¹⁴ zeigt, dass ^{ἵνα ἀποθάνῃ} hier wie 16⁷ die Infinitivkonstruktion vertritt. Wenn Kaiphas einen an sich richtigen, dem damaligen Judentum vielleicht geläufigen

+ hier fahre (der eigentl.) ein! der Mann wird

↳ (gegen fahre 483).

1, gegen Bischoff, 2. u. 1908 X. 106f

1. nyf. lvs. ant. $\overline{VI} 6_3$ in. Bell. I 28 n. Joh. Nyrkan

- Reinas - L. Jussiflow
"L. 6"

gehe. ⁵¹ Dies aber sagte er nicht von sich aus, sondern, weil er Hohepriester jenes Jahres war, weissagte er, weil Jesus für das Volk sterben sollte, ⁵² und nicht für das Volk allein, sondern damit er auch die zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit versammle. ⁵³ Von jenem Tag an also hielten sie Beratschlagungen, um ihn zu töten. ⁵⁴ Da wandelte Jesus nicht mehr öffentlich unter den Juden, sondern ging von da fort auf das Land in der Nähe der Wüste, in eine Stadt mit Namen Ephraim

(vgl. EDERSHEIM II 326. DELFF, Beiträge 31), Grundsatz im Sinne selbstsüchtiger Politik geltend machte, so tat er **51** solches nicht ἀφ' ἑαυτοῦ (vgl. 7¹⁸ ἀ. ἐ. λαλεῖν), sondern Gott legte ihm die Aeusserung auf die Zunge: eine pragmatische Glosse des Joh über die verhängnisvollen Worte des Kaiphas, der unwillkürlich und unbewusst weissagte, s. zu 12 7³⁵. Solche Weissagung durch Doppelsinn kommt bei Jesus selbst vor 17¹² = 18⁹, vielleicht auch 2¹⁹ 12³³ 15²⁰. Im Priesterkodex gilt der Hohepriester als Organ, der göttlichen Mitteilung, als Einholer und Uebermittler göttlicher Orakel | vermöge der Urim und Thummim Ex 28³⁰ Lev 8 8 Num 27²¹. Obgleich letztere bei Josephus, Ant. III 8⁹, der Vergangenheit angehören und überhaupt dem nachexilischen Hohepriestertum gefehlt zu haben scheinen (BAUDISSIN, Geschichte des at. Priestertums 140 f.), schliesst sich Joh, wie auch Philo (De creat. principum 8) tut, an die pentateuchische Bestimmung an.) In diesem denkwürdigen Jahre, da der Herr starb, schien ihm jenes hohepriesterliche χάρισμα nochmals aufzuleben: ὅτι besser mit „weil“ (Ws), als mit „dass“ (Gdt, Wzs, LOISY 665², HTM) zu übersetzen. Dabei verdient Beachtung, dass der Name des Redenden wahrscheinlich mit arab. Kaif = Wahrsager zusammenhängt (PERLES. DE LAGARDE, Mitteilungen IV 18. NESTLE, ZWTh 1897 S. 149; anders KAUTZSCH in BLASS, Gramm. § 4 5). Jesus starb ὑπὲρ τοῦ ἔθνους = in commodum populi, wie ja diesem zunächst auch sein ganzes Auftreten zu Gute kommen sollte. Aber **52** der Zweck seines Todes reicht noch weiter, sofern sein Tod und seine Erhöhung nach 10¹⁶ 12²⁴ auch den Anschluss der Heidenwelt an die christl. Gemeinschaft zur Folge haben sollen. Eigentlich sind die γεννηθέντες ἐκ θεοῦ 1¹³, I Joh 3¹ erst, wenn sie die in ihnen gesetzte höhere Naturanlage durch den Akt des Glaubens bestätigt und bewährt haben, berechtigt, Gottes Kinder zu heissen. Hier aber werden die zum Empfang der Gotteskindschaft Bestimmten unter den Heiden proleptisch und unter dem Gesichtspunkt der Prädestination schon jetzt *Kinder Gottes* (vgl. 3²¹ die die Wahrheit tun, 6³⁷ 39 17⁶ 9 die ihm der Vater gibt, 8⁴⁷ die aus Gott oder 18³⁷ aus der Wahrheit, nicht aber 15¹⁹ 17¹⁶ aus der Welt sind) genannt, und zwar mit einem an die israelitische Diaspora erinnernden Ausdrucke *die* unter verschiedenen Völkern *zerstreuten*: also eine Art von unbewusstem Christentum (vgl. RITSCHL II³ 39). In Folge des massgebenden Votums des Kaiphas gedeiht **53** der schon 5¹⁸ 7¹ 19²⁵ 32⁴⁵ 8⁴⁰ 59 10³¹ 11⁸ 16 feststehende Entschluss, den gefährlichen Gegner zu Tode zu bringen, jetzt zu planmässigem Vorgehen der Behörde: *seit jenem Tage hielten sie Beratschlagungen*, fast wie in permanenter Sitzung, s. zu Mt 26⁵⁷. Jetzt hört daher **54** für Jesus das ἐν παρερησία εἶναι 7⁴ definitiv auf. Er zieht sich ein letztesmal zurück *auf das Land* (χώρα = rus im Gegensatze zu Jerusalem), und zwar *in die Nähe der judäischen Wüste*. Das Städtchen Ephraim II Sam 13²³ I Mak 11³⁴ (D, BLASS haben: εἰς τὴν χώραν Σαμφορεῖν ἐγγ. τ. ἐρήμ., εἰς Ἑφρ. λεγ. πόλ.; s. dazu RESCH, Paralleltexte zu Joh 141 f. 204) nennt Jos. Bell. IV 9⁹ neben Bethel (vgl. II Chr 13¹⁹: Bethel und Ephron, allerd. בֶּתְלֵם,

und hielt sich dort mit seinen Jüngern auf. ⁵⁵ Das Passa der Juden aber war nahe, und viele zogen hinauf vom Lande nach Jerusalem vor dem Passa, um sich zu heiligen. ⁵⁶ Da suchten sie Jesus und sagten zu einander im Tempel stehend: was dünket euch, er wird wohl nicht zum Feste kommen? ⁵⁷ Die Hohenpriester und die Pharisäer aber hatten Befehle ausgegeben, dass, wenn einer seinen Aufenthalt wüsste, er es anzeigen sollte, damit sie ihn fassen könnten.

XII ¹ Jesus nun kam sechs Tage vor dem Passa nach Bethanien, wo

wogegen אֶפְרַיִם, doch s. BL II 135); es heisst im Onomasticon des Euseb. (richtiger Text bei Lagarde) und Hieron. Ephraea und wird 20 Meilen (gegen 30 Kilometer) nördlich von Jerusalem verlegt (121 228 254 257). CHRYS nennt den Ort Ἐφρατά. Jetzt aber naht ⁵⁵ das letzte Ostern, vgl. 2 13 64. Vorher *zogen viele vom Lande hinauf nach Jerusalem, um sich zu heiligen*, d. h. bei Zeiten von verschiedenen levitischen Unreinigkeiten durch Waschungen, Opfer u. dgl. zu reinigen, um Ostern feiern zu dürfen; vgl. 18 28 Num 9 10 II Chr 30 17 18. Auf dem Tempelplatze ⁵⁶, wo man ihn sonst zu sehen gewohnt war, verhandelt man die Fragen: *was dünket euch?* Etwa *dass er um der nunmehr energisch auf ihr Ziel lossteuernden Hierarchen willen gewiss nicht auf das Fest kommen werde?* Ähnlich 7 11. Nur zur Orientierung über die Situation dient die Notiz ⁵⁷, wo übrigens allein bei Joh ὅπως steht, nachdem freilich das sonst dafür gebräuchliche ὅρα unmittelbar vorangegangen war.

In dem Aufenthalte zu Ephraim zwischen Sichem und Jerusalem scheint einigen die Samariterreise des Lc nachzuwirken; auch auf der so eröffneten Strasse nach Samaria kommt Ephraim noch etwas zu nahe bei Jerusalem zu liegen, um wirklichen Schutz zu gewähren (KM III 7 f. 64). Andere wollten hier Berührung mit der synopt. Reise durch das gleichfalls an der Wüste gelegene Jericho finden. Möglicherweise soll aber Jesus nur augenblicklich entfernt und so der nötige Raum gewonnen werden, um zwischen dem Todesbeschlusse und seiner Ausführung einen letzten Lebensabschnitt unterzubringen. Dass bei dieser Gelegenheit der Oberpriester die Wahrheit von Jesu Opfertod aussprechen muss, sieht zwar aus wie zurechtgelegte Geschichte (VKM 558), könnte aber doch auf einer, in der Christenheit schon kursierenden, Ueberlieferung beruhen (s. Einl. III 3). Gewiss ist nur, dass der Bericht die anders geartete synopt. Darstellung Mc 14 1 2 = Mt 26 3—5 = Lc 22 1 2 ersetzt, welcher zufolge etwas später, unmittelbar vor Beginn der Festwoche beim Hohenpriester eine Beratung statt hatte. Beiderorts befürchtet man Aufruhr des Volkes, beiderorts fasst man den Beschluss, den Feind zu töten, was ⁵³ und Mt 26 4 mit den gleichen Worten erzählt wird; vgl. auch dieselbe Folge der Worte ἐξήτουν, ἔλεγον, μή und ἑορτήν ⁵⁶ und Mc 14 1 2 (O. Htzm 9 f. 33). Nachdem so der Evglst auch in diesem Zyklus, wie im früheren 7 32 45—52, eine Synedralsitzung angebracht hat, lässt er die letzte und entscheidende Mc 14 55—64 = Mt 26 59—66 dafür aus (KM III 357).

Die Todesweihe in Bethanien. 12 1—8. Die Erzählung kehrt 1 mit οὖν über 11 55—57 zu Jesus zurück, welcher wieder in Bethanien eintrifft *sechs Tage vor Passa*: πρό ist konstruiert, wie sonst ἀπό, s. zu 11 18. Je nachdem man den Ausgangspunkt vom 13. Nisan (vgl. 13 1) exklusive oder inklusive oder vom 14. oder gar vom 15. nimmt, gerät man auf den 7. (SCHZ), 8. (Ws. Loisy 670. ZN II 526; Komm. 490—493: Ankunft am 8., Mahl am 9.), 9. (Interesse an Herstellung der Karwoche bei O. Htzm 33 116 152 f.) oder 10. Nisan (In-

~~untrue.~~

v. cod. 9

unelt.

Waf. zu Sp. f. l. d.

— f. Theodor d. d. l. d.

Lazarus war, den Jesus von den Toten erweckt hatte. ² Da gaben sie ihm dort ein Gastmahl, und die Martha bediente. Lazarus aber war einer von den mit ihm zu Tisch Liegenden. ³ Da nahm die Maria ein Pfund echter, kostbarer Nardensalbe, salbte die Füße Jesu und trocknete mit ihren Haaren seine Füße ab. Das Haus aber ward erfüllt von dem Geruch der Salbe. ⁴ Judas aber, der Iskariote, einer von seinen Jüngern, der ihn verraten sollte, sagt: ⁵ weshalb hat man diese Salbe nicht für dreihundert Denare verkauft und den Armen gegeben? ⁶ Dies sagte er nicht, weil ihm die Armen am Herzen lagen, sondern weil er ein Dieb war und als Führer der Kasse das Ein-

teresse am typischen Verhältnis der Gesetzesbestimmung Ex 12 3, der zufolge an diesem Tage die mangellosen Passalämmer ausgesucht werden mussten, bei HGF, BR, SCHLT, HSR, THM 587, J. Réville 287; schon die Didaskalia 21 ed. Achel. Flemm. = TU XXV₂ 1904 S. 110 lässt Jesus am Montag, 10. im Hause Simons, des Aussätzigen weilen). Ist Christus am Freitag den 14. Nisan gestorben, so ist der 8. ein Sabbat, wozu weder ἡλθεν hier, noch das 12 von ἐπαύριον Berichtete stimmen will. Die beiden ersten Möglichkeiten fallen somit weg. Abermals erscheint die bethanische Familie (nach syr sin besucht Jesus speziell den Lazarus) und wird 2 insonderheit Martha nach Lc 10 40 als διάκονος (s. zu Lc 4 39), eben damit aber auch als Hausherrin (s. zu 11 5) charakterisiert, während Lazarus nur *einer von den mit ihm zu Tische Liegenden* heisst, also Gast ist, schwerlich deshalb, weil als Wirt Simon Mc 14 3 = Mt 26 6 = Lc 7 40 43 44 zu denken sei; denn es widerstrebt dem Joh, Jesus an der Tafel des „Aussätzigen“ zu wissen (J. RÉVILLE 226, LOISY 671). Maria aber, die Lc 10 39 zu Jesu Füßen sitzende, salbt 3 seine Füße mit μύρον νάρδου πιστικῆς (s. dazu NESTLE, ZntW 1902 S. 169 ff.), um sie mit ihren Haaren wieder abzutrocknen: die Nardensalbe nach Mc 14 3 (bei syr sin entnimmt Joh aus Mc 14 3 noch mehr: sie goss sie über das Haupt Jesu . . . und salbte s. Füße), der Gebrauch der Haare nach Lc 7 38 44 46 — eine unglückliche Kombination (PFL II 372), da, selbst wenn die Salbung (nicht etwa mit Oel, sondern mit Narde!) der Füße, statt des Hauptes Mc 14 3 = Mt 26 7, als ausnahmsweise Demutshandlung der Sünderin Lc 7 37 denkbar sein soll, doch gerade hier nicht die Sünderin, sondern Jesu sinnige Freundin handelndes Subjekt, und was abgetrocknet wird, selbst Lc 7 38 nicht die Salbe ist, die vielmehr bleiben soll, sondern die Tränen, welche, wie auch das Küssen, bei Joh fehlen; Zutaten sind die vielleicht aus ungefährer Kostenrechnung erschlossene Quantitätsbestimmung und der, die Ausbreitung des Evglms in der ganzen Welt Mc 14 9 = Mt 26 13 symbolisierende (GRILL I 22, LOISY 672), Zug *das Haus wurde erfüllt von dem Geruch der Salbe*. Anstatt der murrenden Jünger Mc 14 4 = Mt 26 8 wird 4 der Eine Judas genannt und wie 6 64 71 charakterisiert; seine Worte 5 sind aus Mc 14 5 (vgl. τοῦτο τὸ μύρον), nur dass aus „über 300“ einfach 300 wird (s. dazu v. WILAMOWITZ, Reden und Vorträge 204). Eine weitere Zutat 6 motiviert diese Bemerkung mit Hinweis auf die Rolle des Judas als Träger der Büchse (über γλωσσόκομον, eigentlich γλωσσοκομειόν, s. HATCH, Essays in biblical Greek 42 f.), worin die Beiträge der Freunde für die Bedürfnisse der kleinen Gesellschaft gesammelt wurden; s. zu Act 2 44, dagegen Km II 284 III 230. *Was hier eingeworfen wurde*, das *trug Judas*, aber wohl nicht = portabat (gewöhnliche Ausl.), sondern wie 20 15 = abstulit (ORIG. *Auton*).

geworfene auf die Seite brachte. ⁷ Da sagte Jesus: lass sie ~~damit~~ sie es aufbewahre für den Tag meines Begräbnisses; ⁸ denn die Armen habt ihr allezeit bei euch, mich aber habt ihr nicht allezeit. ⁹ Da erfuhr der aus den Juden bestehende grosse Haufe, dass er dort sei, und sie kamen nicht nur um Jesu willen, sondern um auch den Lazarus zu sehen, welchen er von den Toten erweckt hatte. ¹⁰ Die Hohen-

Ws. LOISY 674. RAMSAY, Exp 6. ser. 1903 VII 110 VIII 426. ZN, Komm. 494). Für KR (II 274 u. s.) verbirgt sich hinter dem Judas Bischof Ignatius, der „als Kassenverwalter der antiochenischen Gemeinde sich die eingezahlten Beiträge widerrechtlich angeeignet“ hat. Jesu Erklärung Mc 14 8 = Mt 26 12 würde 7 nur leichte Modifikation erfahren bei rec. „auf den Tag meines Begräbnisses hat sie es aufbewahrt“. Liest man aber mit den ältesten orient. wie occid. Zeugen statt *τηρήσκειν* vielmehr *ἴναι* . . . *τηρήσῃ*, so will Jesus sagen, sie, die heute seine Füße gesalbt, solle das übrige nicht etwa den Armen geben, sondern *aufbewahren* (*τηρεῖν* wie 2 10) *auf den Tag*, da sie in Fortsetzung solches Tuns seinen Leichnam zur Vornahme *des Begräbnisses* werde salben können (Zn II 520 f.); vgl. 19 40. Den synopt. Grundgedanken, dem zufolge der Tat prophetische Bedeutung zukommt, hätte sonach Joh verfehlt (O. HTZM 11), es sei denn, dass man den Aorist in präteritalem Sinne nehme: damit sie aufbewahrt habe (LDT, Ws). Für letzteres spricht, dass dann *αὐτό*, wie in rec. = *τὸ μύρον*, nicht wider den Zusammenhang nur den Rest desselben bedeuten würde. Aber um den betreffenden Gedanken auszudrücken hätten Perfektformen zu Gebote gestanden (GDT, O. HTZM 12). Die Bemerkung 8 = Mc 14 7 = Mt 26 11 reproduziert Joh um so lieber, als darin im Gegensatze zu der phantasielosen Moral des Judentums das Bedürfnis des persönlichen Christuskultus zum Rechte kommt (STR 528). Bei D syr sin BLASS fehlt der Vers.

Wie sonst, so geht auch bei Erneuerung von Mc 14 3–9 = Mt 26 6–13, bzw. Lc 7 36–50, Joh der Gesellschaft der Aussätzigen (daher kein *Σιμων ὁ λεπρόος*) und Sünder (keine *ἀμαρτωλός*) aus dem Wege und bleibt, da auch das Haus eines Pharisäers Lc 7 36 keine passende Lokalität für die Christusfamilie abgibt, bei der *κόρη* Lc 10 38 stehen, aber nicht mehr bei der anonymen, sondern s. zu 11 1. Ein Weib, von dem Mc 14 9 = Mt 26 13 galt, konnte ohnedies nicht namenlos bleiben. Aber nicht, wie HGSTB wollte, in der Magdalenerin (s. zu Lc 7 37 8 2), sondern in der bekannten Schwester der Martha lehrt Joh sie wiedererkennen, welche ja auch Lc 10 41 42 gegen eine ähnliche Klage in Schutz genommen wird. Im übrigen hält Joh nur die Oertlichkeit und den allgemeinen Hergang aus der älteren Form der Erzählung fest, die Zeitbestimmung dagegen differiert um drei bis vier Tage von Mc 14 3 = Mt 26 6 (und zwar nicht nur, wenn man die Snpktr falsch auslegt, ZN II 520). Doch geht die Synedrialsitzung Mt 26 3 4 auch Joh 11 49 53 unmittelbar vorher und der Mc 14 10 11 = Mt 26 14–16 unmittelbar folgende Verrat des Judas wird Joh 4–6 mit seiner psychologischen Wurzel in den Vorgang selbst verpflanzt (s. zu Mc 14 10). Damit ist also der synopt. Zusammenhang trotz der Antizipation anerkannt.

Der Einzug in Jerusalem. 12 9–19. Während bei den Snpktrn Jesus, von Jericho kommend, an Bethanien vorüber direkt nach Jerusalem zieht, lässt Joh, Jericho ignorierend, ihn in Bethanien übernachten. Dieses war nun einmal eine Hauptstation des Wirkens Jesu geworden vermöge des Wunders, von dessen Realität die Juden sich überzeugen wollen (LDT), welche 9 nach Bethanien eilen, während 10 *die* (hier von den *Ἰουδαῖοι* 9 11 unter-

renewed - Lindgren

F at Gilbert's

at 11:00.

9 minutes.

Result.

priester aber beratschlagten darüber, auch den Lazarus zu töten, ¹¹ weil viele der Juden um seinetwillen sich entfernten und an Jesus gläubig wurden. ¹² Am folgenden Tage, da eine grosse Menge, die zum Fest gekommen war, hörte: Jesus kommt nach Jerusalem, ¹³ nahmen sie die Palmzweige und zogen heraus, ihm entgegen, und riefen: Hosianna, gepriesen der da kommt im Namen des Herrn, der König von Israel. ¹⁴ Jesus aber fand ein Eselein und setzte sich darauf, wie geschrieben steht: ¹⁵ fürchte dich nicht, Tochter Zion, siehe dein König kommt auf einem Eselsfüllen sitzend. ¹⁶ Das erkannten seine Jünger zuerst nicht, aber als Jesus verherrlicht war, da fiel ihnen ein, dass dies auf ihn geschrieben

schiedenen, s. zu 7 11) *Hohenpriester beratschlagten* gleich 11 53, wie auch Lazarus, *um desswillen 11 viele sich entfernten*, der Anziehungskraft der Wundermacht folgend gleich 11 45, zum Tode zu bringen wäre. Während nach den Snptktn das festfeiernde Volk mit Jesus einzieht und seinen Triumphzug bildet, ist es 12 schon in Jerusalem angekommen und zieht in Gemeinschaft mit Jerusalemiten gleich am Tage der Ankunft Jesu in Bethanien, mehr noch 13 am andern Morgen *heraus, ihm entgegen*. Syr sin gibt zu 12 wieder eine Ergänzung aus den Synopt. (Mc 11 1 Mt 21 1 Luc 19 29): am anderen Tag ging er aus und kam zum Oelberg und da die vielen Volkshaufen etc. Aus dem synopt. Laub werden *die*, in der Ueberlieferung bereits feststehenden (O. Htzm 14), *Palmzweige*, mit welchen man Könige, Sieger, Helden empfängt I Mak 13 51; die Lulabin des Laubhüttenfestes Lev 23 40, für welches überhaupt derartige Prozessionen sonst allein bezeugt sind. Doch vgl. II Mak 10 7. Aber auch die triumphierende Gemeinde trägt *Palmen* Apk 7 9 (Thm 593 f., O. Htzm 163). Der Lobgesang selbst ist aus Mc 11 9 mit einem der Erinnerung an Lc 19 38 entstammten Zusatz. Um nun aber auch das Zitat aus Mt 21 5 reproduzieren zu können, wird 14 das Besteigen des Esels Mt 21 2 7 nachgebracht; auch der Ausdruck εἰρών schliesst sich so gut wie ἐκχθισεν ἐπ' αὐτό einfach an den gemeinsamen Bericht Mc 11 2 4 7 = Mt 21 2 7 = Lc 19 30 32 an. Auf diese Weise gerät die synopt. Notiz, wonach Jesus das Reittier bestellt hat, in Wegfall und erscheint die Hingabe Jesu an den allgemeinen Enthusiasmus mehr durch die Gelegenheit veranlasst, aber zugleich mit göttlicher Notwendigkeit eintretend, damit die 15 mit einer, an Mt 21 5 („Tochter Zion“) erinnernden, sonst aber nach Jes 40 2 Zph 3 16 gebildeten, Einleitung angeführte Stelle Sach 9 9 (syr sin hat: wie geschr. steht in Zacharia, dem Proph.) in Erfüllung gehen könne. Zitiert ist die Stelle weder nach LXX noch nach dem Grundtext (Zn II 566), sondern verkürzt aus Mt 21 5. Allerdings wird die messianische Demonstration von ihm auf die jerusalemischen Festgäste übertragen. Sonst aber zeigt gerade der echt johann. Zusatz 16 (vgl. 2 22 7 39, sowie WREDE, Messiasgeheimnis 183 f. 195), wonach den Jüngern ταῦτα, d. h. die Bedeutung der Weissagung damals nicht zu Bewusstsein gekommen, wohl aber nach der Verherrlichung Jesu ihnen der Sinn aufging für das, was *sie ihm getan*, indem sie nämlich als unbewusste Werkzeuge einer göttlichen Fügung den Esel herbeischafften, ihre Kleider auf ihn legten und dem Meister einen feierlichen Einzug bereiteten, dass dem Joh noch gegenwärtig war, was vor dem Punkt, wo er einsetzt, seine Vorgänger Mc 11 1–7 = Mt 21 1–7 = Lc 19 29–35 erzählt hatten (doch s. LOISY 680). Er seinerseits wiederholt dies nicht mehr, so dass die ganze Eigenart seiner neuen Motivierung der Szene erst wieder am Schlusse

14

war und sie es ihm so getan hatten. ¹⁷ Da legte die Volksmenge, die bei ihm war, als er den Lazarus aus dem Grabe rief und ihn von den Toten erweckte, Zeugnis ab. ¹⁸ Deshalb zog ihm auch die Menge entgegen, weil sie nämlich gehört hatten, dass er dieses Zeichen getan habe. ¹⁹ Die Pharisäer nun sagten zu einander: ihr seht, dass ihr nichts zu Wege bringt; siehe, die Welt ist hinter ihm hergezogen.

²⁰ Es waren aber einige Griechen unter denen, die ~~hin~~^{hin}aufgingen, um am Feste anzubeten. ²¹ Diese nun kamen zu Philippus, dem vom ga-

hervortritt. Falls hier **17**, wo οὖν über die Zwischenbemerkung zur Geschichte zurückführt, mit SAB rec. ὅτε zu lesen wäre, würde von dem ὅχλος ^{12 18} ein anderer ὅχλος in Bethanien unterschieden (O. HTZM 13), *welcher bei ihm war, als er den Lazarus erweckte* ^{11 42}, während die LA ὅτι D syr sin Cod it diese Tatsache im Anschlusse an den Eingang ^{9–11} nur bezeugt werden lässt. Insonderheit wird ¹² motiviert durch **18** *darum ging ihm auch das Volk entgegen, weil nämlich* u. s. w., wie ^{10 17}. Ein voller Glaube war es also noch keineswegs, welchen die Erregung über das Lazaruswunder hervorgerufen hatte. Aber genug immerhin, um **19** *die Pharisäer* zu dem verzweifelten Geständnis zu bringen: *Ihr seht, dass ihr nichts zuwege bringt* (ὡφελ., anders als ^{6 63}); *siehe die Welt* (s. zu ^{7 4}, D Cod it syr sin: die ganze Welt) *ist* ~~sie~~^{steht} *hinter ihm hergezogen*: Erneuerung von **Lc 19 48** ὁ λαὸς γὰρ ἅπας ἐξεκρέμετο αὐτοῦ ἀκούων. Stehen die Aussichten seiner Gegner so schlimm, so kann es um so mehr nur sein eigener Wille, seine eigene Tat sein, wenn er gleichwohl ihren Anschlägen erliegt (KM III 96). Schon zu Jesu Zeit gilt, was der Leser in seiner Gegenwart erlebt: während das Christentum sich die Welt erobert, werden alle feindlichen Bestrebungen der Juden zu Schanden (LOISY 681, HTM 272).

Wesentliche und unausgleichbare Differenz bleibt, dass der Einzug bei den Suptktn drei oder sechs Tage vor der Salbung, dagegen hier am 10. oder 11. Nisan, am Tage nach der Salbung statthat (LOISY 677: comme l'onction figure la sépulture de Jésus, et l'entrée à Jérusal. le triomphe du Christ et de l'Évangile, on voit le motif de la transposition), so dass über Nacht die Kunde von der Nähe Jesu in die Stadt dringen konnte ⁹, wodurch wieder ^{12 18} die feierliche Einholung durch die Festgäste veranlasst wird. So hängt auch hier noch alles am Lazaruswunder, welches sofort in der neuen Umrahmung unserer Perikope ^{9–11 17 18} wieder vorkommt und als Motiv ausgebeutet wird, d. h. die Menge, welche hier den König von Israel feierlich einholt, aus den Mauern Jerusalems bringen muss (S. 214), während im schneidenden Kontrast damit die Jerusalemiten **Mt 21 10 11** dem Jubel der Begleiter Jesu mit Verwunderung zusehen und fragen, wer der sei, welchem das alles gilt. Die johann. Darstellung leidet aber auch in sich selbst an dem Gebrechen, dass frühere Einzüge Jesu feierlichkeitslos verliefen, der jetzige aber, selbst als letzter Versuch betrachtet, zu spät kommt, nachdem Jesus schon am Laubhüttenfest mit dem Volke in Jerusalem gebrochen hat (LOISY 677).

Die Nachfrage der Griechen. ^{12 20–36}. Die *Griechen* **20** (vgl. ^{7 35}) sind wie der Eunuche Act 8 27 beschrieben; s. auch zu προσκ. Act 24 11; also weder hellenistische Juden (Calv) noch reine Heiden (Chrys), sondern Proselyten im weiteren Sinne (Wzs, ApZt ² 523. KM III 109. FRANKE 25 f. Ws. LOISY 685. CALM 351 f. ZN, Komm. 503 f.). Sie hatten messianische Hoffnungen laut werden hören, messianische Demonstrationen gesehen; jetzt wollen sie **21** den Messias auch kennen lernen (ἰδεῖν τὸν Ἰησοῦν, wie Zakchäus **Lc 19 3**) und

— myla zlyha

result.

1. The first part of the paper is devoted to a general discussion of the problem. It is shown that the problem is of great importance in the theory of the structure of the atom. The second part of the paper is devoted to a detailed discussion of the problem. It is shown that the problem is of great importance in the theory of the structure of the atom. The third part of the paper is devoted to a detailed discussion of the problem. It is shown that the problem is of great importance in the theory of the structure of the atom. The fourth part of the paper is devoted to a detailed discussion of the problem. It is shown that the problem is of great importance in the theory of the structure of the atom. The fifth part of the paper is devoted to a detailed discussion of the problem. It is shown that the problem is of great importance in the theory of the structure of the atom. The sixth part of the paper is devoted to a detailed discussion of the problem. It is shown that the problem is of great importance in the theory of the structure of the atom. The seventh part of the paper is devoted to a detailed discussion of the problem. It is shown that the problem is of great importance in the theory of the structure of the atom. The eighth part of the paper is devoted to a detailed discussion of the problem. It is shown that the problem is of great importance in the theory of the structure of the atom. The ninth part of the paper is devoted to a detailed discussion of the problem. It is shown that the problem is of great importance in the theory of the structure of the atom. The tenth part of the paper is devoted to a detailed discussion of the problem. It is shown that the problem is of great importance in the theory of the structure of the atom.

liläischen Bethsaida, und bat ihn mit den Worten: Herr, wir möchten den Jesus sehen. ²² Philippus geht und sagt es dem Andreas, Andreas geht samt Philippus, und sie sagen es Jesus. ²³ Jesus aber antwortet, indem er zu ihnen sagt: die Stunde ist gekommen, dass der Sohn des Menschen verherrlicht werde. ²⁴ Wahrlich, wahrlich ich sage euch: wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, so bleibt

wenden sich deshalb an *Philippus aus Bethsaida* (s. zu 6 6 Lc 9 10; Galiläa ist freilich eine Ungenauigkeit, doch heisst auch der Gaulaniter Judas „der Galiläer“) mit der Höflichkeitsanrede κύριε, vgl. 20 15. Philippus ²² legt die Sache dem Andreas vor (BENGEL: cum sodali audet), und die beiden Apostel mit griech. Namen vermitteln das Begehren der Griechen bei Jesus. Philippus insonderheit gilt bei Polykrates von Ephesus als ein Apostel Kleinasiens (s. zu Act 8 5 und J. Réville 227) und Andreas spielt in der Entstehungsgeschichte des 4. Evglms im Kanon Muratorianus eine Rolle (s. zu 21 24). Demnach scheinen geschichtliche Erinnerungen an die Anfänge der christl. Sache in Kleinasien im Hintergrunde zu stehen (Wzs 484 523 f.), aber auch die Verwechslung des Evangelisten Philippus mit dem Apostel schon hier zu beginnen (STÖLTEN, JpTh 1891 S. 150 f. 159. LOISY 683 f.). Jesus freut sich zwar ²³ der Kunde, aber zugleich damit tritt der Gedanke an seinen bevorstehenden Tod in den Vordergrund seines Bewusstseins. Der Wunsch der Heiden erscheint als Antizipation des reichen Ertrages, welchen erst sein Tod erwirken wird, s. zu 10 16. Im Vorgefühl der Katastrophe antwortet er den Jüngern: *die Stunde*, von welcher 2 4 7 6 30 8 20 als von einer bevorstehenden gesprochen worden war, *ist* nun wirklich herbei *gekommen*, der Höhepunkt des Wirkens ist erreicht, vgl. 13 1 17 1. Auch 11 9 beherrscht ein chronologischer Determinismus die Erdenwallfahrt des johann. Christus. Was der Wendepunkt bringen soll, ist wie 13 1 16 2 32 als göttliche Bestimmung seines Eintretens vorgestellt; *dass des Menschen Sohn verherrlicht werde* im Sinne von 7 39. Das in der Nachfrage der Griechen zu erkennende Vorspiel der künftigen allgemeinen Anerkennung weist ihn aber auch auf den Weg hin, darauf er jener Verklärung entgegengehen wird; es wird zum memento mori. Daher die Mischung von Freude und Wehmut hier und in Vers ²⁴, der keineswegs ein „ganz synoptischartiges“ Gleichnis (Ws) enthält (JÜLICHER, Gleichnisreden Jesu I² 201. LOISY 686). Das ersterbende Saatkorn ist ein, an die Sprache der Demeter-Mysterien erinnerndes (LDT. GDT. THM. O. HTZM 75 120 f. 258; anders Ws. ANRICH, Mysterienwesen 11 146. LOISY 686 1; vgl. E. PFL, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus 377), Bild für den fleischgewordenen Logos, sofern derselbe die Beschränktheit seiner sinnlichen Erscheinungsform wieder abstreift, der Χριστός τὸ κατὰ σάρκα Rm 9 5 zum κύριος = τὸ πνεῦμα II Kor 3 17 wird. *Erstirbt das Weizenkorn* nicht (aus I Kor 15 36 37), *so bleibt es αὐτὸς μόνος* (wie 6 15), *für sich allein*, ohne Fähigkeit, Leben zu entbinden und mitzuteilen (PFL II 485). Bisher war in der äusserlich nationalen Erscheinung des Juden 4 9 eine Schranke für Jesu Verherrlichung unter den Heiden gegeben (Ws, Lehrb. 122). Wenn aber das Gefäss zerbrochen sein wird, kann der Duft der Narde das ganze Haus erfüllen, s. zu 2 12 12 3. Wie 10 16 11 52 setzt Christus seine Verherrlichung hier in die extensiv fortschreitende, immer neue Kreise bildende Wirksamkeit, in den Universalismus seiner Sache; die Synopse lässt nur eine ausnahmsweise und schwer erfolgende Durchbrechung des ursprünglichen Programms zu (s. zu Mc 7 27 = Mt 15 26). Genau wie sich an die Leidensweissagung

es für sich allein. Wenn es aber stirbt, bringt es viel Frucht. ²⁵ Wer sein Leben liebt, verliert es, und wer sein Leben hasst in dieser Welt, wird es bewahren zu ewigem Leben. ²⁶ Wenn mir einer dient, der folge mir, und wo ich bin, da wird auch mein Diener sein; wenn einer mir dient, wird ihn der Vater ehren. ²⁷ Jetzt ist meine Seele erschüttert, und was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde! Doch dazu bin ich in diese Stunde gekommen. ²⁸ Vater, verherrliche deinen Namen. Da kam eine Stimme aus dem Himmel: sowohl verherrlicht habe

Mc 8³¹ der Hinweis auf den Leidensweg der Jünger 8³⁴ reiht, so erscheint **25** der Spruch Mc 8³⁵ = Mt 16²⁵ 10³⁹ = Lc 9²⁴ 17³³. Wie sein, so ist auch der Seinigen Beruf, ihre ψυχή, sofern sie Trägerin des sinnlichen Lebens ist, abzutöten, als das Unwürdige und Schädliche abzustossen (μισεῖν aus Lc 14²⁶), damit dieselbe ψυχή, sofern sie zugleich Trägerin des, auf Grund des sinnlichen erstehenden, geistigen Lebens, Name für das „Ich“ ist, um so sicherer erhalten bleibe; s. zu Mt 10³⁹ (vgl. GRILL I 293). An die Mahnung reiht sich **26** ein Wort der Verheissung an für diejenigen, die sich in seinem Dienste vor die Alternative gestellt sehen, ihr Leben zu lieben oder zu hassen. Jenes bedeutet Befriedigung des sinnlichen Lebenstriebes, dieses dagegen hat zur positiven Kehrseite die Hingabe an die Zwecke und Interessen anderer, also das Dienen, wie Jesus selbst Mc 10⁴⁵ = Mt 20²⁸ gekommen ist, zu dienen und sein Leben für andere zu lassen. Der Aufforderung zur Nachfolge entspricht Mc 8³⁴ = Mt 16²⁴, und die Verheissung selbst τιμήσει αὐτόν ὁ πατήρ ist die johann. Form von Mc 8³⁸ = Mt 10^{32 33}, ruht daher auf dem gleichen Prinzip der Aequivalenz wie Lc 12³⁷ 14¹¹ (Ws. Lehrb. 174). Nach KR (I 634 ff.) soll in diesen Versen als höchster Grundsatz für das Verhalten des Christen zum Tode aufgestellt werden, „dass er durch ein religiös-sittliches Aufgeben der selbstischen Willensinhalte nach dem Beispiel Jesu dem Tode die Macht und den Schrecken nehme, den er für denjenigen hat, welcher im selbstischen Sinne seine Seele liebt, und dass er somit seine Seele in diesem Aufgeben ihrer dem Tod verfallenen Seite für das ewige Leben gewinne, dem der Tod als natürliches und zeitliches Schicksal nichts anhaben kann.“ Aus der Zukunft versetzt sich **27** der Redende in die Gegenwart vermöge einer plötzlichen, an Lc 12⁵⁰ erinnern- den, Wandelung der Stimmung. Eben die ψυχή, welche ²⁵ gehasst werden soll, empfindet dies schmerzlich; daher hier nicht, wie 11³³ 13²¹, πνεῦμα Subjekt ist. Befremdet über dieses plötzliche Umschlagen des einen Poles in den Gegenpol (s. zu 23) steht Christus einen Augenblick still und verneint alsdann die Frage, die in ihm wie im Gefolge eines Todesschauers aufgestiegen war. *Vater, rette mich aus dieser*, im Zusammenhang mit 23²⁴ schon als anbrechend gedachten, *Leidens-Stunde*: von dieser Frage (so, nicht als wirkliches Gebet, schon die griech. Ausl.) gilt dasselbe, was auch von der anderen Reflexion in Gebetsform 11^{41 42} (LOISY 688). Aber der bevorstehende Todeskampf muss ausgefochten und der Sieg verkündet werden. Das Werk darf nicht unvollendet liegen bleiben. Er ist *dazu in diese Stunde gekommen*, um was sie bringt über sich ergehen zu lassen. So findet er rasch den Faden, welcher aus dieser plötzlich ihn überkommenden Anwandlung in Sicherheit und in die gewohnte Ruhestellung zurückbringt. Nicht um seinen Tod bittet er, sondern **28** um die Verherrlichung des Namens Gottes, die eben dadurch erfolgen wird, dass Christus in der Kraft Gottes und zum Beweise, dass „Gott also die Welt geliebt hat“ 3¹⁶, „diese Stunde“ besteht.

14

Small I

ext. 1 yellow first without a yellow
1st third

page 1
I Reg. 12 18. Dant 4 11.12

ich, als auch verherrlichen werde ich wiederum. ²⁹ Als es nun das Volk, das dastand, vernahm, sagte es, es habe gedonnert. Andere sagten: ein Engel hat mit ihm geredet. ³⁰ Jesus antwortete und sagte: nicht um meinetwillen ist diese Stimme gekommen, sondern um euretwillen. ³¹ Jetzt ist Gericht dieser Welt; jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden; ³² und ich, wenn ich von der Erde erhöht bin, werde

Damit ist die *ταραχή* überwunden, und *eine Stimme vom Himmel* bezeugt den Sieg: *sowohl verherrlicht habe ich* durch das bisherige Wirken Jesu, *als auch verherrlichen werde ich* im bevorstehenden Tode. Wo man sich um den Erweis der äusseren Geschichtlichkeit der hier berichteten Vorgänge abmüht, besteht immer noch Neigung, diese Stimme nach **29** auf einen Donner zurückzuführen, welcher in das Gebet Jesu eingefallen, von diesem selbst aber und dem anwesenden Volke auf verschiedene Weise gedeutet worden sei: das plötzliche Eintreten des Schlages (oder vielmehr zweier, sich unmittelbar folgender Schläge, wegen des Doppelinhaltcs der Stimme) habe einige auf die Meinung gebracht, es müsse eine höhere Bewandtnis damit haben (HGSTB. WS. BSCHL, LJ⁴ I 301). Aber die Anhaltspunkte liegen teils in der Auffassung des Donners als einer Rede Gottes Ps 29 3—9 Job 37 4, ^L teils in der synopt. Stimme bei der Verklärung Mc 9 7 = Mt 17 5 = Lc 9 35. Wie bei dieser, so handelt es sich auch in unserer Szene um eine artikulierte Rede Gottes, und es kann sich nur fragen, ob man ihr (mit LDT, GDT, SCHZ u. a.) historische Realität zubilligen will oder nicht (PFL II 373, LOISY 690). Auch Christus selbst bestätigt **30**, dass etwas ausserordentliches geschehen ist, aber *nicht um meinetwillen* (s. zu 11 42), *sondern um euretwillen*, die ihr wissen sollt, dass Gott euch nahe gewesen. Denn **31** der Moment ist entscheidend, sofern die mit dem Auftreten des Sohnes Gottes in der Welt begonnene *κρίσις* 3 19 5 22 24 30 jetzt mit seinem Tode ihren Höhepunkt erreicht. Wie aber dieser Tod auch 14 30 als ein Attentat des Teufels dargestellt wird, welches freilich misslingt und auf seinen Urheber zurückfällt, so *wird* auch hier *der Fürst dieser Welt* (d. ist, wie man von Alters, ORIG⁹ her fast einhellig annimmt, der Teufel, nicht der Tod, KR I 666, noch das Mittlerwesen Metatron, S. A. FRIES ZntW 1905 S. 159—179; שׂר הָעוֹלָם heisst er in der Sprache der Rabbinen als Beherrscher der Heiden, vgl. II Kor 4 4 ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου und s. zu Lc 4 6) aus diesem seinem bisherigen Herrschaftsgebiete (s. zu 7 7) *hinaus* (CHRY, EPIPH, Cod. it syr sin und BLASS lesen βληθήσεται κάτω, als handle es sich um den Himmel nach Lc 10 18 Apk 12 7—12; bei dieser LA tritt der hinabgeworfene Satan dem nach oben erhöhten Christus ³² gegenüber, LOISY 691) *geworfen werden*, nachdem ihm in der Weise des strengen Rechtes sein Urteil gesprochen ist 16 11. Angedeutet ist ein transzendenter Vorgang in der Geisterwelt, infolge dessen die bisher siegreich gewesene Macht des Bösen in Ohnmacht verwandelt wurde, so dass allerdings Kol 2 15 „in derselben Gedankenlinie liegen“ dürfte (v. SODEN, JpTh 1885 S. 695). In demselben Masse aber, als des Teufels Macht schwindet, wächst das Gebiet des Sohnes Gottes, s. zu Mt 12 27 28 = Lc 10 18 11 19 20. Johann. Form dieses Gedankens ist **32**, dass im Gegensatz zu der Beschränkung seiner irdischen Wirksamkeit auf Israel der Erhöhte sich, wie 10 16, in einer Machtstellung befindet, die es ihm ermöglicht, dereinst alle, auch die Griechen ²⁰ (dagegen 8D it πάντα), in seine Gemeinschaft zu ziehen, wie 6 44 schon jetzt der Vater zu ihm zieht: also nicht das Bild des Fischers, wie die mittelalterliche Kunst ἐλαυν deutete, vgl. MARTIN et CAHIER, Mélanges d'archéo-

John 12 28

alle zu mir ziehen. ³³ Dies aber sagte er andeutend, was für eines Todes er sterben solle. ³⁴ Da antwortete ihm die Menge: wir haben aus dem Gesetz vernommen, dass der Christus in Ewigkeit bleibt; wie sagst du nun, dass der Sohn des Menschen erhöht werden muss? Wer ist dieser Sohn des Menschen? ³⁵ Da sagte Jesus zu ihnen: noch eine kleine Weile ist das Licht unter euch. Wandelt demgemäss dass ihr das Licht habt, damit euch nicht Finsternis überfalle; und wer in der Finsternis wandelt, weiss nicht, wo er hingeht. ³⁶ Demgemäss dass ihr das Licht habt, glaubt an das Licht, damit ihr Lichtsöhne werdet.

logie IV 118. Während aber dieses ὑποσθαζει jedenfalls den vollen Umfang des Begriffes voraussetzt (s. zu 3 14), hebt Joh auch **33** wieder als nicht zu übersehen die besondere Todesart hervor, welche ein Unterliegen in Form eines Erhöhtwerdens darstellt. Als Entfernung von der Erde versteht **34** auch das Volk den Ausdruck; eben darum können sie ihn nicht als Prädikat zu ihrem Messiasbegriff begreifen, der vielmehr als solches ein μένειν, d. h. am Leben Bleiben 21 22, zum Behuf ewiger Herrschaft nach Ps 110 4 Jes 9 6 Dan 7 13 14 erfordert, SCHR II 4634. Die Redenden zitieren aber nicht sowohl das Wort 32 mit Bezug auf den Menschensohn 23, als vielmehr 3 14 und 8 28 (LOISY 692); s. auch zu 8 35. Ein vom Schauplatz seiner Tätigkeit scheidender, das ist ihnen ein sonderbarer, ein unverständlicher Menschensohn. Dass dieser Ausdruck einfach = ὁ Χριστός ist, wird hier vollends (s. zu 1 51) klar (HRK, ZThK II 199). Nun sind freilich Einwendungen gegen seinen Tod, als zur Zeit seines Lebens von den Juden, und zwar als Antwort auf eine an sich dunkle Rede, erhoben, undenkbar (Wzs 526). Es ist somit das σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ Gal 5 11, was hier zur Verhandlung kommt (HGF, Evangel. S. 300). Da wir demnach nicht den Bericht über ein der Wirklichkeit angehöriges Gespräch vor uns haben, kann es nicht befremden, dass keinerlei, etwa jenen Anstoss hebende, Antwort erfolgt, sondern **35** vielmehr eine, mit dem Ernst des am Ziele Stehenden gesprochene, Mahnung (Ws). Noch einen Augenblick scheint für sie die Sonne, wie 7 33. Aus diesem Tatbestand wird eine doppelte Folgerung gezogen (O. HTZM 260). Die erste betrifft den Wandel, *wie* (dagegen rec. κ ἔως, it vg dum, syr sin so lange), d. h. demgemäss, dass ihnen das Licht noch scheint, wie 9 4 11 9; zu καταλάβη s. zu 1 5. Ist die Sonne erst vollends niedergegangen, so stehen sie wieder da als solche, die einen ziellosen Lebensgang wandeln; vgl. 1 Joh 2 11 Hbr 3 7–4 13. Zweitens **36** gilt es zu glauben an das Licht; dann wird ihnen auch alles andere licht, werden sie selbst *Söhne des Lichtes* im Sinne von Lc 16 8 Eph 5 8 werden. Damit schliesst sich für die Juden die Tür, Jesus aber zieht sich definitiv vom öffentlichen Schauplatz zurück, wie mit teilweiser Wiederholung von 8 59 bemerkt wird: Hinweis auf Bethanien also so wenig wie dort.

Nachdem die Tempelreinigung schon verbraucht war, musste der Einzug in Jerusalem einen andern Verlauf der Dinge einleiten. Die Unklarheit (DW. NEANDER, LJ 512) dieser „ungeschichtlichen, wenn auch geistreichen Neuheiten“ (KM III 109) hat verschiedene Gründe. Sie liegt einmal in dem Spiel mit dem doppeldeutigen Johann. Terminus 32 33, sodann darin, dass die Griechen, nachdem sie Veranlassung zur Szene gegeben, gleichsam versinken. Ob sie mit Jesus gesprochen haben, bleibt unaufgeklärt (PFL II 373, LOISY 684, HTM 275) und „es gehört eine gewisse Kühnheit dazu“ (LOISY), zu behaupten, dass sich die Erhörung ihrer Bitte von selbst verstehe (Ws). Weiterhin ist es unmöglich, die folgende Rede mitten im Volks-

was ist es für

Glück an L. Liff, wo lange ist L. Liff fah, ...

1898

Max

Leuchte für

— unregelmäßig b. Koppnick

Dieses redete Jesus, ging fort und verbarg sich vor ihnen. ³⁷ Nachdem er aber so viele Zeichen vor ihnen getan hatte, glaubten sie doch nicht an ihn, ³⁸ damit das Wort des Propheten Jesaias erfüllt würde, der gesagt hat: Herr, wer glaubte unserer Kunde, und wem ist der Arm des Herrn offenbar geworden? ³⁹ Darum vermochten sie nicht zu gedränge auf den Strassen Jerusalems gehalten zu denken, wogegen den wirklichen Hintergrund für Aussprüche wie 27 nach Mc 14 ³⁴ = Mt 26 ³⁸ die Einsamkeit von Gethsemane bildet (BRANDT, EvG 38. J. RÉVILLE 230 f. PFL II 373. LOISY 688 f. HTM 275 f.). Der Sinn der Bitte 27 ist identisch mit Mc 14 ³⁵ ἵνα παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα, und der Selbstkorrektur 28 entspricht Mc 14 ³⁶ ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω: Joh antezipiert also, was er später nicht mehr verwenden kann (O. HTZM 30 156 259). Hier, nicht aber erst nach dem hohepriesterlichen Gebet, ist der Moment, da Jesus nach dem Gefühl des Evglsten sein menschliches Wollen überwunden haben muss. Den herkömmlichen Bericht aber mag sich der Leser oder Hörer der synopt. Perikope nach Anleitung dieser Erneuerung desselben zurechtlegen. Hatte schon Lc Züge aus der Gethsemaneszene in die Verklärungsgeschichte übertragen (s. zu Lc 9 ³²), so bildet hier 23 der Gedanke der Verklärung geradezu den leitenden Gesichtspunkt. Schon 25 26 findet, was der Verklärungsgeschichte vorhergeht, Mc 8 ³⁴ 35 38 = Mt 16 ²⁴ 25, Verwertung (ungeschichtlich auch nach Ws); die als Gotteszeichen vom Himmel schallende Stimme 28 vollends hat nicht bloss in der Verklärungsgeschichte ihre Analogie, sondern den leitenden Gedanken dieser Geschichte selbst zum Inhalt, während der Engel, welchen 29 das Volk in jener Stimme reden hört, Lc 22 ⁴³ (vgl. Act 23 ⁹) in Gethsemane dieselbe Aufgabe erfüllt, die gedrückte Stimmung Jesu in Triumphgefühl und Siegesgewissheit zu verwandeln. So hat sich aus verschiedenem synopt. Material ein kunstreiches Bild gestaltet, darin zunächst Gethsemane erscheint, freilich nur „in Gestalt eines flüchtigen Gewölks, aus welchem dann siegreich die Himmelsstimme und das gehobenste Selbstgefühl Jesu bricht“ (KM III 109, vgl. 306), jene in Analogie zur synopt. Verklärung, dieses zu der „Stunde“ Lc 10 ²¹, da Jesus ἡγαλλιάσατο τῷ πνεύματι, nachdem Lc 10 ¹⁸ die Erinnerung an den Satanssturz vorangegangen war, wie 31. Demgemäss sind die Griechen Typen, wie die Samariterin (SCHLT 282). Jedenfalls spielten sie in der christl. Gesellschaft, die der Evglst vor Augen hatte, eine solche Rolle, dass er sie in seinem Bild nicht missen konnte (VKM 176 319 461 f.), vielmehr mit der, von ihnen beabsichtigten, Huldigung als der weltgeschichtlichen Verklärung Christi das öffentliche Wirken desselben zum sachgemässen Abschlusse bringt (O. HTZM 75 105).

Das Resultat. 12 ³⁷—50. Eine Schlussbetrachtung über das Gesamtergebnis des öffentlichen Auftretens Jesu unter den Juden, d. h. über den geringen Erfolg desselben, wird 37 eingeleitet mit Rückblick auf *so viele* (wie 6 ⁹ 14 ⁹ 21 ¹¹; die Quantität erkennen auch die Juden an 7 ³¹ 11 ⁴⁷, während die Qualität 3 ² 14 ¹² 15 ²⁴ leiser berührt wird) *Zeichen*, die aber den erwarteten Erfolg nicht hatten, vgl. Ex 4 ⁸ 9. Plastischer Ausdruck der göttlichen Wundermacht ist 38 *der Arm des Herrn* in dem wörtlich aus Jes 53 ¹ LXX entnommenen Zitat, wo ἀρχὴ ἡμῶν wie Rm 10 ¹⁶ die von uns vernommene Botschaft ist, daher LTH: *unser Predigen*. Die Klage des Propheten über den Unglauben seiner Zeitgenossen wird hier messianisch gedeutet und dem Messias als Klage über seine Zeit in den Mund gelegt. Durch das „unser“ schliesst sich der Christus mit anderen zusammen, entweder mit Gott (Ws) oder, was wohl noch besser ist, mit den Aposteln (LOISY 696). Liegt schon in οὐκ ἐπίστευον ἵνα κτλ. 37 ein deterministisches Moment, so noch mehr in 39, wo man ἠδύναντο willkürlich mit ἤθελον er-

glauben, weil wiederum Jesaias gesagt hat: ⁴⁰er hat ihre Augen geblendet und ihr Herz verhärtet, damit sie nicht sähen mit den Augen und verständen mit dem Herzen und sich wendeten und ich sie heile. ⁴¹Dies hat Jesaias gesagt, weil er seine Herrlichkeit gesehen und über ihn geredet hat. ⁴²Gleichwohl glaubten doch selbst von den Oberen viele an ihn, aber um der Pharisäer willen bekannten sie nicht, um nicht aus der Synagoge ausgeschlossen zu werden. ⁴³Denn sie liebten den Ruhm bei den Menschen mehr als den Ruhm bei Gott. ⁴⁴Jesus aber rief und sprach: wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern

klärt (griech. Ausl.). Vielmehr beruhigt sich der Evglst selbst im Gedanken, dass eine so charakteristische und konstante Erscheinung eines ganzen Volksbewusstseins nichts Zufälliges sein kann: *darum*, weil in ihrem Unglauben jene Weissagungen sich erfüllten, *konnten sie nicht glauben*, worauf der Hinweis auf das geweissagte Verstockungsgericht jenen Grund näher exponiert; s. zu 5 16. Die Juden erfüllten mit ihrem Unglauben nur das prophetisch vorausverkündigte, also unabänderlich feststehende Verhängnis. Ueber das **40** nach synopt. Vorgänge wiedergegebene Zitat aus Jes 6 9 10 LXX s. zu Mc 4 12 = Mt 13 14 15 = Lc 8 10. Nur wird hier die Aufgabe des Propheten in Gottestat umgesetzt; was dort durch den Propheten erst noch zur Ausführung kommen soll, das hat hier Gott durch den Messias bereits ausgeführt. Letzterer erscheint wiederum als der Redende, wie aus καὶ ἰσχυμα: hervorgeht, was am einfachsten auf einen beabsichtigten Subjektswechsel zurückgeführt wird: Gott (nach CYRILL. HGF, Einl. 711 725 — LOISY 696 schwankt — wäre Subjekt vielmehr der Teufel, welcher der Heilsabsicht Gottes mit Erfolg entgegentritt, der Wirksamkeit des Logos Schranken setzt) *hat verblendet und verhärtet*, damit Christus die Augen und die Herzen nicht heile. Ursache dieser, in der Rolle des Messias gesprochenen, Weissagung war **41** prophetische Vision. Denn die Logosidee bringt es mit sich, dass der präexistente Christus (was ZN II 541; Komm. 51 f. freilich bestreitet, GRILL I 317 f., LOISY 697 f. u. a. aber mit Recht behaupten) zum Substrat aller Theophanie wird, vgl. I Kor 10 4 und Justin. Dial. 126; Apol. I 62 63. Die Propheten sind also von dem Urteil 10 8 ausgeschlossen, weil sie ihre Wahrheits-erkenntnis der erleuchtenden Wirksamkeit Christi selbst verdankten. Noch von οὗ (dafür D it vg syr sin οὗτε) scheint καὶ ἐλάλ. κατλ. abzuhängen. Das doppelte αὐτοῦ bestätigt das angenommene Subjekt von ἰσχυμα: . Doch folgt, um der Ehre des Christentums nicht zu nahe zu treten, **42** die einschränkende Bemerkung: *gleichwohl glaubten doch selbst von den Oberen viele an ihn*, wie Nikodemus 3 1 7 50, Joseph 19 38, wozu 7 48 den Gegensatz bildet. Aber sie fürchteten das 9 22 angedeutete Schicksal. Es stehen sich **43** gegenüber die Ehre, die Menschen erteilen, und die, welche Gott erteilt 5 44. Statt ἥπερ = quam forte, welches die negative Kraft des blossen ἢ verstärkt, lesen sL ὑπέρ. Der zu **44** fortleitende Gedanke scheint zu sein, dass dieser Kleinglaube der zaghaften Minorität und jener entschlossene Unglaube der Majorität etwas um so Unbegreiflicheres und Verwerflicheres gewesen seien, als doch Jesus folgende Wahrheiten nachdrücklich und laut verkündigte, clamavit et dixit: also Fortsetzung der mit 37 anhebenden Reflexion des Verf. Jedenfalls passt ἐπαρξεν, wie 1 15 7 28 37, nur auf ein öffentliches Reden, und doch ist Jesus seit 36 schon ἐν κρυπτῷ. Während aber der Form nach eine neue Rede eingeleitet wird (so die griech. Ausl.), folgt sachlich nur ein Summarium

Handwritten notes at the top left of the page, including a date and some illegible text.

Handwritten signature or name, possibly "H. H. H.", in dark ink.

Main body of handwritten text, consisting of several paragraphs. The handwriting is cursive and somewhat faded. The text appears to be a letter or a detailed note, with some lines starting with "I have" and "I am".

~~47 2.11~~

~~früher Tag~~

an den, der mich gesandt hat. ⁴⁵ Und der mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat. ⁴⁶ Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe. ⁴⁷ Und wenn einer meine Worte hört und nicht bewahrt, richte ich ihn nicht. Denn ich bin nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um die Welt zu retten. ⁴⁸ Wer mich verachtet und meine Worte nicht annimmt, hat seinen Richter; das Wort, das ich geredet habe, das wird ihn richten am jüngsten Tage. ⁴⁹ Denn ich habe nicht aus mir selbst geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, hat mir Auftrag gegeben, was ich sagen und was ich reden soll. ⁵⁰ Und ich weiss, dass sein Auftrag ewiges Leben ist. Was ich nun rede, so wie mir der Vater gesagt hat, so rede ich.

des schon Dagewesenen (so fast die ganze neuere Ausl., auch O. HTZM 105 138 260, LOISY 699, CALM 360), eine Zusammenfassung des Selbstzeugnisses Jesu gegenüber nicht bloss dem Judentum, um das es sich hier zunächst handelt, sondern der Welt, in die er als Licht gekommen ist (Wzs 521): „ganz zusammenhangslos, lokalitätslos und ohne einen neuen Gedanken“ (KM III 109). Nur der erste Satz (= 13 20) ist wenigstens der Form nach neu, war aber der Sache nach (Christus fordert kein Vertrauen auf sich, das nicht zugleich Vertrauen auf Gott wäre) schon 5 36 37 7 16 8 19 42 da. Ebenso was 45 = 14 9 steht schon 1 18 6 40 8 19 10 30 38, was 46 schon 1 5 8 12 9 5 12 35 36 und was 47 (wo der doppelte Gen. wie 18 37 steht) schon 3 17 5 24 45 8 15; φυλάσσειν hier wie τηρεῖν 8 51 52. Etwas selbständiger steht 48 da mit Anlehnung an Lc 10 16 (daher ἀθετεῖν nur hier bei Joh). Was in letzter Instanz richtet, das ist nicht Jesus als Person, sondern die in ihm vertretene Sache, sein Wort: daher ἐκείνος emphatisch und abschliessend. Verwandtes steht 3 18 5 45 8 50; wie sonach ὁ λόγος (so heisst der, hier personifiziert erscheinende, Gesamthalt der Verkündigung Jesu 4 41 5 24 8 31 37 43 51 52 14 23 24 — 15 3 20) die Christen, so richtet 7 51 ὁ νόμος die Juden; vgl. GRILL I 37. Dagegen besteht 49 aus Reminiscenzen an 5 30 7 16 17 8 28 38 10 18, vgl. 14 10. Nachdem der λόγος, weil ihn der Vater (αὐτός = ipse) dem Sohne auszurichten befohlen, auf den Begriff der ἐντολή zurückgeführt war, wird 50 dieser, wie 6 63 jener, gleichgesetzt mit ζωῇ αἰώνιος (I Joh 2 25), sofern die Gabe des ewigen Lebens unmittelbar mit dem Besitze und der innerlichen Aneignung des Gotteswortes zusammenhängt (O. HTZM 261). Da demgemäss Gottes ἐντολή von so wirksamer Bedeutung ist (οὖν), so kann auch Christus schlechterdings nicht anders, als Gottes Redner an die Welt sein, ähnlich wie 3 11 5 30.

Wenn Jesus sofort nach dem Einzug und der an ihn sich schliessenden Szene, mit den Griechen ἀπελθὼν ἐκρούβη v. 30, so wäre seine öffentliche Lehrwirksamkeit in Jerusalem in demselben Momente zu Ende gewesen, wo sie den Snptkrn zufolge erst beginnt (KM III 109). Gleichwohl rückt Joh auch wieder unvermutet in die Nähe der Snptkr. Auch er hat 18 20 wenn nicht ein καθ' ἡμέραν κτλ. Mc 14 49, so doch, sichtlich in der Nachfolge der Synopse, ein πάντοτε ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῇ ἱερῇ ὁποῦ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται καὶ ἐν κρυπτῷ οὐδέν. Das passt allerdings nicht auf den letzten Aufenthalt, wie die eigene Relation ihn gestaltet, wohl aber auf den synopt. Bericht, wonach Jesus mehrere Tage über öffentlich tätig ist, um erst die letzten beiden Tage in Zurückgezogenheit zuzubringen (KM III 187; Dritte Bearb. 271 287 290). Wie nun aber Jesus nach Joh erst am 10. oder 11. Nisan ein-

zieht, so hat Joh auch die Ereignisse der vorangegangenen Tage, namentlich die Tempelreinigung, zur Ausfüllung früherer Aufenthalte Jesu in Jerusalem verwendet.

Der apologetischen Harmonistik stellt sich die Aufgabe, den synopt. Gang der Ereignisse in den johann. Geschichtsrahmen einzugliedern (s. dagegen Loisy 656 f.). Ist das zur Not noch möglich in Bezug auf den ersten Teil des 4. Evglms, so widerstrebt die Partie Kp 7—12 jedem derartigen Versuch durchweg. Denn während der Synopse zufolge Jesus den Winter wahrscheinlich im Norden und Osten von Galiläa zugebracht hat (s. zu Mc 7³¹ = Mt 15²⁹), jedenfalls im März wieder in Kapernaum ist (s. zu Mt 17²⁴), um dann in raschem Zug den Süden Palästinas aufzusuchen (s. zu Mc 10¹ = Mt 19¹) und frühestens am 7., spätestens am 10. Nisan in Jerusalem einzuziehen (s. zu Mc 11¹¹), hat er nach Joh (s. zu 7²) den Umzug schon im Oktober vollzogen, womit die geschichtliche Wirklichkeit nur in einer anderen Richtung, als schon im lukanischen Samariterabschnitt geschehen war, und aus nicht minder deutlichen Gründen verlassen ist (s. zu 7¹³). Ebenso wenig geht es an, den Bericht Mc 11—13 seines pragmatischen Zusammenhangs zu berauben und auszurenken, um für die johann. Darstellung des späteren Wirkens Jesu Raum zu schaffen. Den gefährlichen Zusammenstoss mit der sadduzäischen Aristokratie rief nämlich sein messianischer Einzug in der Hauptstadt (den BSCHL, LJ⁴ I 293 einseitig nach Joh beurteilt: „Jesus selbst hat sich dabei so wenig tätig, so sehr nur zulassend verhalten“) und die daran sich anschliessende Tempelreinigung hervor, welche die Machthaber, weit entfernt davon, sie ganz in Ordnung zu finden, nur als Herausforderung empfinden konnten (vgl. oben S. 214). Demgemäss entbrennt sofort die Kontroverse über die Machtbefugnis Jesu (s. zu Mc 11²⁸), und es ist reine Willkür, ihr nicht bloss eine andere Beziehung zu verleihen, sondern auch die sich weiter daraus entwickelnden Streitverhandlungen zwischen Jesus und der pharisäisch-sadduzäischen Gegnerschaft einige Monate früher anzusetzen (BSCHL⁴ I 260 287 f. 400 II 345). Und doch schreitet gerade hier der synopt. Grundbericht mit ausdrücklicher und genauer Unterscheidung der einzelnen Tage in lückenloser Aufeinanderfolge der entscheidenden Ereignisse voran: es werden nämlich schon vor dem 12. Nisan (s. zu Mc 14¹ = Mt 26¹) 3—4 aufeinander folgende Tage gezählt (s. zu Mc 11^{11 20} = Mt 22³³). Die Geschichte dieser letzten Tage bildete den Ausgangspunkt und ältesten Kern aller evang. Berichterstattung (s. Einl. zu Synopt. II 4); daher der Eindruck der Ueberfülle der sie ausfüllenden Reden (Wzs, EvG 273 532. BSCHL⁴ I 260 288), welcher übrigens bei richtiger Beurteilung von Mc 13^{5—32} (s. Einl. zu Synopt. III 3) bedeutende Ermässigung erfährt. Es geht also nicht an, aus dem angeblichen Ueberreichtum der synopt. Darstellung von den letzten Tagen in Jerusalem die Notwendigkeit zu erschliessen, einen guten Teil jener Streitreden in die früheren Zeiten des letzten und andauerndsten unter den drei messianischen „Eroberungszügen“ zu verlegen, welche nach Jerusalem unternommen worden seien (BSCHL⁴ I 294). Aber die messianische Frage kann auch überhaupt nicht monatelang in Jerusalem verhandelt worden sein, und noch viel weniger kann Jesus schon zuvor messianische Triumphe in Galiläa erlebt haben angesichts der Tatsache, dass er bei Mc mit seinen Messiasansprüchen systematisch zurückhält, so dass ihn das Volk während der ganzen galiläischen Periode höchstens für einen Propheten in der Art des Elias, niemand aber für den Messias nimmt, bis sich dem Pt das richtige Wort auf die Lippen drängt (s. Einl. I 1). Es ist die grosse Illusion der Harmonistik, sofern sie sich mit der Priorität des Mc befreundet hat, daneben die Darstellung des Joh noch für irgend möglich zu halten. Um die Berichte der beiden Evglsten hinsichtlich dieses Punktes in Einklang zu bringen, müsste man einerseits das Ereignis des Jüngerbekenntnisses Mc 8²⁹ f. ganz der Bedeutung entkleiden, welche es nach der Markusdarstellung hat, und andererseits Jesu grosse Prinzipiosigkeit bei seiner

messianischen Selbstbezeugung zumuten (Wdt 16—19). Um die johann. Verlängerung, bzw. Wiederaufnahme der messianischen Debatte denkbar zu machen, nehmen neuere Biographen (Ws, BSCHL, NN) sogar eine rückgängige Bewegung an. Als ob es überhaupt denkbar wäre, dass dasselbe Volk, welches ihn zuvor lange, ja schon seit seinem ersten Auftreten für den Messias gehalten hatte, späterhin, da er die messianischen Erwartungen nicht erfüllte, „seine Ansicht von Jesu herabstimmte“ (BSCHL⁴ I 283, vgl. 254 f. 292 II 277—280) und sich begnügte, in ihm einen blossen Propheten anzuerkennen (⁴I 244 f.). Aber messianische Demonstrationen konnten weder in dem, unter der argwöhnischen und gewalttätigen Herrschaft des röm. Prokurators stehenden, Süden, noch im Norden, wo der herodäische Vasall herrschte, der eben erst die Taufbewegung im Blute ihres Urhebers erstickt hatte, längere Zeit hindurch andauern. Daher die Zurückhaltung Jesu, welcher für den Jüngerkreis erst seit dem Tage von Cäsarea Philippi (Mc 8²⁷), für das Volk erst seit dem Tage von Jericho (Mc 10⁴⁶) Messias ist, in den wenigen Tagen, die er dann noch zu Jerusalem zubringt, zwar messianische Handlungen vollbringt und messianische Forderungen stellt, mit dem ersten vollen und runden Bekenntnis zur Messianität aber auch sein Todesurteil besiegelt (Mc 14^{61 62 15 2}). Eine Konstruktion, welcher gemäss das Volk es schon fast ein Jahr vor Jesu Tod „aufgegeben“ hätte, in ihm den Messias zu sehen, hat nur auf dem Papier, nicht in der Wirklichkeit Platz. War er für das Volk einmal kein Messias mehr, so konnte er fernerhin nur noch Eines sein — ein Pseudomessias, ein religiöser Verbrecher und Gotteslästerer. Ein Zurücktreten in den Stand der religiös-politischen Unschuld war absolut ausgeschlossen, sondern jetzt war die logische Folge des „Hosianna“ das „Kreuzige ihn!“

Dritter Teil.

XIII ¹ Als aber vor dem Passafeste Jesus wusste, dass seine Stunde gekommen war, dass er aus dieser Welt hingehe zum Vater, da liebte er, der die Seinen in der Welt geliebt hatte, sie bis ans Ende.

Die Fusswaschung. 13₁—20. Die auf 12₁ zurückblickende Zeitbestimmung *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα*, welche eine formal an 12₃ erinnernde Handlung einleitet (KM III 289), kann nicht etwa in Uebereinstimmung mit der Synopse den Abend des 14. Nisan (apologetische Tendenzexegese, zuletzt ZN II 516 522; Komm. 523—525), sondern, da mit diesem Abend die *ἑορτή* selbst schon begann, nur den des 13. bezeichnen (Ws, J. RÉVILLE 236 f., PFL II 374, LOISY 704, P. W. SCHMIEDEL I 95 f.). Dass gleichwohl der letzte Abend, den Jesus erlebte, gemeint ist, ergibt sich nicht bloss aus dem ganzen Fortgang (29 18 28 19 14 31), sondern schon hier aus der Bemerkung, dass Jesus den Moment im vollen Bewusstsein seines Ernstes antrat: daher das unter Zurückdrängung des Subjekts sich eng an die Zeitbestimmung anschliessende *εἰδῶς ὅτι κτλ.* Zwar wird in der Regel (SPITTA I 212 f., Ws) das *πρὸ δὲ τῆς ἑορ. τ. π.* nicht mit dem *εἰδῶς* verbunden, sondern als zur ganzen folgenden Szene, grammatisch zu *ἡγάπησεν*, gehörig angesehen. Hiergegen spricht aber, dass dieses Verbum schon in *εἰς τέλος* eine Zeitbestimmung bei sich hat. Syr *sin* wird die Meinung des Evglsten wohl richtig wiedergeben: Vor dem Ungesäuerten aber wusste Jesus . . . „Die gewaltigen Ereignisse, welche den ganzen Jüngerkreis erschüttern und aller Fassung berauben sollten (14₁ 16_{20—23}), haben Jesum nicht erschüttert, weil sie ihn nicht überrascht haben“ (ZN II 522). Im sprechenden Gegensatz zum ersten und zweiten Teil, d. h. zu 2₄ und 7₆, beginnt der dritte mit der Erklärung, dass die *ῥα ἐλήλυθεν* (rec. nach 12₂₃ statt *ἦλθεν*; vgl. auch Lc 22₁₄ *καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ῥα ἀνέπεσεν*). Die Partizipien *εἰδῶς* und *ἡγάπησας* sind nicht zu koordinieren (gewöhnliche Ausl.), sondern jenes (= als) vertritt den Vordersatz, dieses (= da) aber leitet den Nachsatz ein (Ldr, Ws). Der Kreis der Anhänger hat sich seit 6₆₀ immer mehr reduziert und fällt nach dem totalen Bruch mit dem Volk zusammen mit dem engen Kreis derjenigen, die er 6₇₀ selbst erwählt hat aus der Welt (vgl. S. 142), jetzt aber *in der Welt* zurücklassen muss: ein um so dringenderes Motiv der Liebe und des fürbittenden Schutzes 17₁₁. Das Hauptverbum bezeichnet in seinem Anschlusse an *ἡγάπησας* in ähnlicher Weise die Kontinuität und Gleichartigkeit des Endes mit Anfang und Mitte, wie 12₂₈ *καὶ ἐδόξασα καὶ δοξάσω* (O. HTZM 262). War schon bisher jedes Wort und jede Tat im Verkehr mit den Seinen nach Motiv und Gehalt Liebe gewesen, *so liebte er sie* auch *εἰς τέλος*, was schwerlich = endgültig oder schliesslich, zuletzt (s. zu Lc 18₅), wohl aber = bis zu Ende, wie Mc 13₁₃ = Mt 10₂₂ 24₁₃ Ez 20₄₀ Ps 76₉ (BORNEMANN in MEYERS Komm. zu I Th 2₁₆), und damit zugleich das äusserste Mass bezeichnen kann, welches, wie I Th 2₁₆ der

Eingel. d. d. n. v. k. m. b. l. i. s. t. u. m. i. n. e. r. i. g. o.

"^{reich}grün" = f. Lein Wipptal
im f. f. Hüllend

~~Wm. L. Brown~~~~John Anthony~~

1. bei fotograf. u. Negativ.

2. bei

1. bei fotograf. u. Negativ.
2. bei fotograf. u. Negativ.
3. bei fotograf. u. Negativ.
4. bei fotograf. u. Negativ.
5. bei fotograf. u. Negativ.
6. bei fotograf. u. Negativ.
7. bei fotograf. u. Negativ.
8. bei fotograf. u. Negativ.
9. bei fotograf. u. Negativ.
10. bei fotograf. u. Negativ.

1. bei fotograf. u. Negativ.
2. bei fotograf. u. Negativ.
3. bei fotograf. u. Negativ.
4. bei fotograf. u. Negativ.
5. bei fotograf. u. Negativ.
6. bei fotograf. u. Negativ.
7. bei fotograf. u. Negativ.
8. bei fotograf. u. Negativ.
9. bei fotograf. u. Negativ.
10. bei fotograf. u. Negativ.

1. bei fotograf. u. Negativ.
2. bei fotograf. u. Negativ.
3. bei fotograf. u. Negativ.
4. bei fotograf. u. Negativ.
5. bei fotograf. u. Negativ.
6. bei fotograf. u. Negativ.
7. bei fotograf. u. Negativ.
8. bei fotograf. u. Negativ.
9. bei fotograf. u. Negativ.
10. bei fotograf. u. Negativ.

1. bei fotograf. u. Negativ.
2. bei fotograf. u. Negativ.
3. bei fotograf. u. Negativ.
4. bei fotograf. u. Negativ.
5. bei fotograf. u. Negativ.
6. bei fotograf. u. Negativ.
7. bei fotograf. u. Negativ.
8. bei fotograf. u. Negativ.
9. bei fotograf. u. Negativ.
10. bei fotograf. u. Negativ.

² Und als ein Mahl gehalten wird, als der Teufel bereits ins Herz gegeben hatte, dass ihn Judas, Simons Sohn, der Iskariote, verraten sollte, ³ in dem Bewusstsein, dass ihm der Vater alles in die Hände gegeben und dass er von Gott ausgegangen sei und zu Gott hingehe, ⁴ erhebt er sich vom Mahle und legt die Kleider ab, nahm ein leinenes Tuch

Zorn, so hier die Liebe erreicht (griech. Ausl.; vgl. JÜLICHER, Gleichnisreden Jesu II 282. LÜTGERT, Liebe 154): zu beziehen entweder insonderheit auf die sofort erzählte Fusswaschung (= gab ihnen einen letzten Liebeserweis, vgl. Lc 7⁴⁷ ἡγάπησεν mit Bezug auf 7⁴⁴⁻⁴⁶) oder besser (ZN II 521 f.; Komm. 522) überhaupt auf alles, was Jesus an diesem letzten Abend vor dem Fest tat und redete, äussersten Falles auf alles bis zum τετέλεσται 19³⁰, so dass an den, ein Liebesleben krönenden, Liebestod (19²⁶⁻²⁷) gedacht wäre (DÜSTERDIECK, StKr 1871 S. 178 f.). Doch scheint nur eine Ueberschrift zu Kp 13—17 beabsichtigt (Ws 380, LOISY 705 f.), welcher Abschnitt mit dem, das πρό hervorhebenden, δέ von dem dem unterschieden wird, was dann am 14. Nisan selbst geschah. Jedenfalls ist unser Satz in sich abgeschlossen, nicht aber eröffnet er ein schwerfälliges Satzgefüge, in welchem erst Parenthese, Zwischenbemerkung und Wiederaufnahme von 1 zu unterscheiden wären, ehe 4 ἐγείρεται den Hauptsatz und die Fortsetzung zu πρὸ δὲ τ. έ. τ. π. brächte. Nur dem Inhalte nach gehören die Aussagen 1—3 zusammen, sofern sie Aufschluss bringen über die Höhenlage des Bewusstseins, auf welcher Christus sich befunden, als er in das Leiden eintrat, im Gegensatz zu der gewöhnlichen Art mit sich selbst beschäftigter Leidender: mit voller Ruhe und Klarheit trat er das Leiden an; 12²⁷ lag dahinten. Unter diesem Gesichtspunkte sollen zumal die folgenden Abschiedsreden ihr Verständnis finden. Einen feierlichen Ausdruck dieser, mit dem klaren Bewusstsein um das bevorstehende Ende verbundenen, Gemütsverfassung und zugleich ein bindendes Vermächtnis an die Jüngerschaft bringt nunmehr die Handlung, zu welcher ■ überleitet: *und* (et quidem: Uebergang zum Speziellen) *als ein Mahl* (das alttheilige Passamahl ist hier so wenig gemeint als 12²; s. auch, wie sich 13¹ und 12¹ entsprechen) *gehalten wird* (γινομένου wegen des ἐγείρεται 4, also nicht mit AD rec. γενομένου): man hatte sich schon niedergelassen; Jesus steht 4 auf, setzt sich 12 wieder, und 26 wird noch gegessen. *Als der Teufel bereits in das Herz gegeben hatte, dass ihn Judas verraten sollte*: nur um den Namen des Verräters nachdrucksvoll an den Schluss zu bringen, hat die Umstellung stattgehabt; sachlich richtig also A syr sin rec. καρδίαν Ἰουδά Σίμωνος Ἰσκαριώτου ἵνα αὐτὸν παραδῇ (auch παραδοῖ ist Konjunktivform): damit ist im Voraus der dunkle Punkt signalisiert, der von 18 an seine Bedeutung gewinnen wird (Ws): s. zu Lc 22³. War 1 dem εἰδώς wegen des dazwischen tretenden ἀγαπήσας ein mehr zu diesem, als zu jenem Begriff passender Nachsatz geworden, so kehrt 3 εἰδώς wieder (A. BTM 252), damit jetzt diesem Ausdruck gehobenen Bewusstseins von der ihm verliehenen Herrschermacht 4 der, schon anfänglich beabsichtigt gewesene, Kontrast der Demuts-Handlung zur Seite treten könne (GDT). Die Wiederaufnahme des εἰδώς (BLK) sollte angesichts der Inhaltsangabe πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει = μεταβῆναι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα nicht bezweifelt (Ws) werden. Aber die erste Inhaltsangabe findet hier Erweiterung, um die Vollendung des Selbstbewusstseins Jesu (s. zu 5²⁰) allseitiger zu zeichnen. Daher die Wiederholung aus 3³⁵. Der mit 4 anhebende Auftritt wird durch das, mit dem Präteritum abwechselnde, Praesens historicum fortwährend zu lebendiger Anschauung

und umgürtete sich selbst. ⁵ Darauf giesst er Wasser in das Waschbecken und fing an, die Füße seiner Jünger zu waschen und mit dem Tuch, mit welchem er gegürtet war, abzutrocknen. ⁶ Da kommt er zu Simon Petrus. Der sagt zu ihm: Herr, du wäschest mir die Füße? ⁷ Jesus antwortete und sagte zu ihm: was ich tue, verstehst du jetzt nicht, du wirst es aber nachher erkennen. ⁸ Petrus sagt zu ihm: du sollst nimmermehr meine Füße waschen in Ewigkeit. Jesus antwortete ihm: wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Teil mit mir. ⁹ Simon Petrus sagt zu ihm: Herr, nicht nur meine Füße, sondern auch

gebracht. Das Waschen der Füße gehört zu den üblichen Formen der Gastfreundschaft, wird aber natürlicher vor Beginn der Mahlzeit verrichtet Lc 7 44. Diesmal scheint niemand daran gedacht zu haben, so dass Jesus in der bewegten Stimmung des Moments Veranlassung findet, es nachträglich zu besorgen: *er nahm ein leinenes Tuch* (linteum) *und umgürtete sich selbst* (stärkere Hervorhebung der Selbstverrichtung, als διεξώσατο 21 7, vgl. aber 21 18): Kostüm und Arbeit eines Sklaven. Dann füllt er **5** das bereitstehende *Waschbecken*. Die Handlung wird umständlich, mit einer gewissen Feierlichkeit beschrieben und dabei auch das den Snptkrn geläufige ἡρξάτο (bei Joh nur hier) angewendet: vielleicht weil der angefangene Akt unterbrochen wurde (MR). Pt, zu dem er **6** kommt (den Anfang muss er bei irgend einem anderen gemacht haben), findet das unwürdig; νίπτεις ganz wie ähnliche Praesentia de conatu 27 10 32. Die kontrastierende Zusammenstellung σύ μου nimmt **7** auch Jesus wieder auf. Aber schon seine Antwort ist insofern zweideutig, als γνώση μετὰ ταῦτα wegen 12 γινώσκατε auf die 13—17 folgende Belehrung (neuere Ausl.), ebenso gut aber auch wie v. 36 ἀκολουθήσεις ὕστερον auf erst im Gefolge späterer Lebenserfahrung erwachsende Einsicht (gewöhnliche Ausl.), wahrscheinlich in den 10 angedeuteten tieferen Sinn der Handlung (SCHLT 157), abzielen kann; vgl. ORIG (Komm. XXXII 7 [= 6]): διδάσκων ὅτι μυστήριον ταῦτα ἦν. Eine ähnliche Szene wie **8** berichtet Mt 3 14 vom Täufer. Während dieser sich aber der entschiedenen Erklärung Jesu fügt, will sich die unechte Demut keinen Liebesdienst gefallen lassen, weist letzteren mit leidenschaftlicher Rhetorik (οὐ μὴ εἰς τὸν αἰῶνα) ab. Die Antwort Jesu bewegt sich auf dem **7** eröffneten zweispurigen Geleise weiter. Denn einerseits lässt sie die Fassung zu, dass Pt, seinem Eigensinn entsagend, eingehen muss auf Sinn und Geist der Handlung Jesu. So lange er für die Leistungen demütig dienender Liebe noch Grenzen kennt, so lange ihm noch irgend etwas von aufopfernder Selbsthingabe übertrieben erscheint, so lange hat er Jesu Werk nicht begriffen, steht in keinem richtigen Verhältnis zu ihm, hat keinen Teil an ihm (Ws unter Anrufung von Ps 50 18 LXX, wogegen vgl. O. Htzm 262). Die Fusswaschung ist das vorangeschickte Bild der dienenden Bruderliebe, die **34** als Vollendung des christlichen Wandels gefeiert wird. Sofern aber **10** zu der Beziehung auf die Form der Handlung noch eine solche auf die Materie, das Wasser als Symbol der Reinigung tritt, wird die Erklärung Jesu zur Bedrohung des ewigen Heiles: an letzterem hat er nicht mit ihm Teil, s. zu Mt 24 51 = Lc 12 46 (LDT). Jedenfalls überwältigt **9** den Pt der Gedanke, ein von Jesus geschiedener Mensch zu sein. Jetzt schlägt das spröde-bescheidene Benehmen in zudringliche Uebereilung um. Eifrig bittet er jetzt um Waschung auch der übrigen unbedeckten Körperteile, da ihm von dem Masse des Waschens das Mass des μέρος μετ' ἐμοῦ s abzuhängen scheint

h mil, 2 mil
h bysfer
h Glat bar

² ~~de~~ byt sy sin, lat.

Ullstap

younger when it is revised. + work on the bottom, in

Feb 12

1. Study left hand

11. Report at the end of the day. b. Photo/Print 11.5 p.m. at night
b. Study report. 1. Apr 32 - ~~Study report~~

die Hände und das Haupt. ¹⁰ Jesus sagt zu ihm: der Gebadete hat nichts nötig, als sich die Füße ~~zu waschen~~, sonst aber ist er ganz rein; auch ihr seid rein, aber nicht alle. ¹¹ Denn er kannte seinen Ueberlieferer. Deshalb sagte er: ihr seid nicht alle rein. ¹² Als er nun ihre Füße gewaschen und seine Kleider genommen und sich wieder gesetzt hatte, sagte er zu ihnen: versteht ihr, was ich euch getan habe? ¹³ Ihr ruft mich Lehrer und Herr, und ihr habt recht; denn ich bin es. ¹⁴ Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, so seid ihr verpflichtet, euch gegenseitig die Füße zu waschen; ¹⁵ denn ich habe euch ein Beispiel gegeben, dass, wie ich euch getan habe, auch ihr tut. ¹⁶ Wahrlich, wahrlich ich sage euch: nicht ist ein Knecht grösser als sein Herr, noch ein ~~Apostel~~ grösser als der, der ihn gesandt hat. ¹⁷ Wenn ihr das wisst, selig seid ihr, wenn ihr danach

(Ws). Zur Zerstörung dieses Missverständnisses (es ist wieder das bei Joh herkömmliche) dient **10** die Erinnerung an den Erfahrungssatz, dass wer gebadet hat, zunächst nur noch das Bedürfnis wiederholter Reinigung der Füße empfindet, die schon beim Aussteigen aus dem Wasser und dann durch das Wandeln auf der Erde verunreinigt werden. Die Vorstellung einer totalen Reinigung (ὁ λελουμένος) ergab sich als Korrelat zu der Frage, ob nur die Füße, ob auch Hände und Haupt zu waschen; es bedarf also keinerlei Bezugnahme auf irgendwelche jüd. Badesitte. Wohl aber ist dem Wesen der Allegorie zufolge die, ein für allemal erfolgte, Ganzreinigung auf die sittlichen Wirkungen des ständigen Verkehrs mit ihm (15 3), die Nachreinigung dagegen auf das fortgehende Bedürfnis nach Entledigung von dem, im Verkehr mit der Welt unvermeidlich sich ansetzenden, sündhaften Wesen (Hbr 12 1 ἡ εὐπερίστατος ἀμαρτία) zu beziehen, so dass die Füße die mit dem Staub und Schmutz des Irdischen sich berührende Seite der Persönlichkeit repräsentieren. Statt ἡ ist εἰ μὴ zu lesen; der Ausfall dieser Worte samt τοῦς πόδας in 8 Cod. it könnte als logische Folgerung aus ἕλος Erklärung finden; zwingend ist eine solche Folgerung keineswegs, den ἀλλ' ἔστιν heisst: *aber sonst ist er* (A. BTM 316 f.). Mit einem schmerzlichen Seitenblick

auf den Einen, welcher selbst in der Gemeinschaft mit Jesus das unlautere Wesen bewusst festgehalten hat, erfolgt die Korrektur *aber nicht alle*; dem entspricht im Nachfolgenden 17 9 12, im Vorhergehenden 6 70, wie 6 71 der Notiz **11**. Die **12** eingeleitete Erklärung des Sinnes und Zweckes der Handlung geht **13** von der Tatsache aus, dass ihn die Jünger διδάσκαλος (1 39 11 8, s. zu Mt 23 8) und κύριος (s. zu Lc 5 8 Mt 7 23) rufen (φωνεῖν, nicht καλεῖν): nominativus tituli. Der Befehl **14** ist natürlich nicht nach dem Sensus literalis, sondern im symbolischen Sinn zu verstehen, wie auch I Tim 5 10 Fusswaschung als eine Aeussderung der im demütigen Dienst der Gemeinde geübten Gastfreundschaft steht. Alle derartigen Dienstleistungen, welche die Christen sich in wechselseitiger Unterordnung und Selbstverleugnung erweisen, sind gemeint: denn **15** ein Beispiel (ὑπόδειγμα im Sinne von παράδειγμα) hat er gegeben nicht sowohl davon, was man ihm nachtun, als vielmehr dafür, *wie*, in welchem Geist und Sinn, man es tun soll. Das den Nerv der Ermunterung bildende Argumentum a maiore wird **16** angedeutet durch Anreihung des Spruches Mt 10 24 = Lc 6 40, auf welchen überdies von Lc 22 27 eine fast unvermeidliche Ideenassoziation führte. In dem Makarismus **17** geht ταῦτα auf alles 13—15 Entwickelte; εἰ setzt die allgemeine und

tut, ¹⁸ Nicht von euch allen rede ich; ¹⁹ ich weiss, ²⁰ welche ich erwählt habe; ²¹ aber es sollte die Schrift erfüllt werden: der das Brot mit mir isst, hat seine Ferse wider mich erhoben. ²² Von jetzt an sage ich es euch, bevor es geschieht, damit ihr, wenn es geschieht, glaubt, dass ich es bin. ²³ Wahrlich, wahrlich ich sage euch: wer einen aufnimmt, den ich sende, nimmt mich auf, wer aber mich aufnimmt, nimmt den

objektive, ἐάν die besondere und subjektive Bedingung, wie 14 2 3. Was er 18 nicht von allen gesagt haben will, wird sich eher auf das μακάριοι ἐάν κτλ. 17, als auf das entfernte καθαρὸί 10 beziehen. Denn *ich* meinstenfalls, im Gegensatz zu den Jüngern, die den Verräter noch nicht kannten, *weiss, welche* (das an die Stelle des von AD gebotenen Relativs οὗς tretende Interrogativ betont die Rücksicht auf die Qualität: von welcher Beschaffenheit die sind, welche) *ich* zur Apostelschaft, wie 6 70, *erwählt habe*, s. zu Mc 3 14. Die Antithese zu οὐ περὶ πάντων führt sich ein mit ἀλλὰ (gewöhnliche Ausl.), wozu, falls ἵνα κτλ. nicht einfach den Imperativ ersetzt (s. zu 1 8), aus dem Vorhergehenden ἐξελεξάμην αὐτοὺς zu ergänzen ist: wenn Jesus den Verräter von Anfang an von den gläubigen Jüngern zu unterscheiden wusste 6 64, so hat er, da er ihn gleichwohl unter die Jüngerzahl aufnahm, dies nur dazu getan, um dem göttlichen Verhängnis zum Vollzug zu verhelfen (HGSTB). Letzteres (entsprechend Mc 14 21 = Mt 26 24 = Lc 22 22) stellt sich dar in dem Schriftwort Ps 41 10, welches nach dem Grundtext wiedergegeben sein soll (Fr 285. O. HTZM 184. Ws. ZN II 566; Komm. 533 31, anders HTM 280), wiewohl dieser hier gerade in LXX wörtliche Uebersetzung gefunden hat. Dagegen kehrt die sachlich richtige Wiedergabe mit ἐπῆρεν (s. A ἐπῆρκεν) statt ἐμεγάλυνεν so oft im Altertum wieder, dass sie wohl auf eine der anderen griech. Uebersetzungen zurückgeführt werden muss (SCHLT 412). Wiederum ist der Messias in der alttestamentlichen Stelle redend gedacht; vgl. 12 37 40. Die Bilder sind hergenommen von der Vertraulichkeit der Tischgemeinschaft, deren heiliges Recht der Verräter schändet, und vom ausschlagenden Pferd. Uebrigens könnte μετ' ἐμοῦ s. AD möglicherweise aus Mc 14 18 = Lc 22 21 eingetragen, umgekehrt dagegen μου BCL vielleicht in Erinnerung an LXX entstanden sein. „Das Bild stellt einen Rückwärtsgekehrten dar, der sich mit einem plötzlichen Akt listiger und roher Bosheit davon macht“ (LANGE). Mit der Tatsache des Verrates macht Jesus 19 die Jünger *von jetzt an* (aber 10 6 70) bekannt, damit sie, vertraut mit dem Zusammenhang der göttlichen Geschehnisse, wenn das Entsetzliche geschehen wird, daraus nur Stärkung ihres Glaubens, nicht aber unter dem Eindrucke der, den Verrat eines Jüngers zur Herabsetzung des Meisters ausbeutenden, Gegenreden (Wzs 526) Anlass zum Irwerden schöpfen sollten, vgl. Jes 42 9 43 10 48 6. Ueber ἐγὼ εἰμι s. zu 8 24. Abschliessend, aber ausser allem Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden (daher zuletzt von CORSEN für Interpolation erklärt, ZntW 1907 S. 140 f.), folgt 20 = Mt 10 40 eine synopt. Stelle, wie 16 aus der Instruktionsrede genommen und fast nur mit Beziehung auf letztere Stelle zu verstehen: nicht grösser ist der Jünger, als der Meister, aber in einer gewissen Beziehung auch nicht kleiner (GDT). Von hier aus wäre ein Anschluss wenigstens an 17 zu gewinnen, wenn unsere Stelle hervorheben sollte, wie die von Jesus geforderte Selbsterniedrigung die Würde seiner Gesandten so wenig beeinträchtigt, als etwa seine eigene Würde darunter litt, dass er ihnen mit solchem demütigen Dienen vorangegangen ist (Neuere von LAMPE bis auf Ws). Dann aber würde allerdings nahe liegen, in 18 19 eine eingedrungene

franklin
N. J.
1. Franklin

— Aug.



14
29

Zwischenbemerkung zu finden, durch welche die, freilich 17 nur bedingt ausgesprochene, Seligkeit der Zwölf Einschränkung erfahren sollte (WDT 93 f. 150 226). Eigentlich aber sollte man erwarten, mit unserer Stelle eine neue Gedankenreihe anheben zu sehen; die, nachdem der ungetreue Jünger verurteilt ist, auf die Ermutigung der treu gebliebenen abzielte. In dieser Richtung sucht LOISY (721) einen Zusammenhang zu gewinnen: „Judas . . . est le traître et la trahison, le type du faux frère, dénonciateur juif ou chrétien apostat. Jésus déclare, qu'il ne faudra pas se troubler de ces défections prévues par lui, et il ajoute, par manière de consolation, complétant l'enseignement donné par le lavement des pieds et à son occasion, que, malgré toutes les trahisons, ce grand bonheur reste acquis au chrétien fidèle, de recevoir le Christ dans les siens et de recevoir Dieu dans le Christ“.

Nachdem der Evglst sich mit der Idee der Eucharistie, sofern sie eine Beziehung auf den Genuss von Christi Fleisch und Blut hat, schon 6^{51–58} auseinandergesetzt hat, gibt er für den, hier fehlenden, niemals im Johev. vorhanden gewesenen (gegen SPITTA I 186–193, s. S. 254) und mit keinerlei Aufwand von Kombinationskunst irgendwo im johann. Text einschiebbaren (gegen Ws 395 und ZN, Komm. 566), Bericht Mc 14^{22–25} = Mt 26^{26–29} = Lc 22^{18–20} einen Ersatz, welcher einerseits gleichfalls den Charakter einer symbolisch-exemplarischen Handlung an sich trägt (s. zu Mc 14²² = Mt 26²⁶), andererseits den ganzen Zyklus der Liebes- und Abschiedsreden in echt johann. Weise als veranschaulichendes Bild einleitet. Da er nämlich Lc 22^{24–27} einen, ebenfalls dem letzten Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern geltenden, Sonderbericht fand, der in dem Demutsworte gipfelt „Grösser ist der zu Tische sitzt, als der da dient; ich aber bin in eurer Mitte wie der Dienende geworden“, so setzt er (schon ORIG erkennt den Zusammenhang) dieses Wort in Szene (s. zu Lc 22²⁷), indem er zunächst das entsprechende Wort Lc 12³⁷ (Selig jene Knechte, welche der Herr, wenn er kommt, wachend finden wird; denn er wird sich schürzen und sie zu Tische legen und herantreten und ihnen dienen) zur Beschreibung der Handlung 4⁵, das andere aber zur 13–16 nachgeschickten Erklärung derselben verwendet. Dieser, der ganzen kritischen Richtung gemeinsamen (z. B. J. RÉVILLE 238. P. W. SCHMIEDEL I 94 f.; EB. II 2538, dazu LOISY 707. HTM 280), Ableitung des johann. Berichtes wird die Behauptung entgegengesetzt, dass Lc hier vielmehr eine selbständige Tradition befolge, deren Zusammenhänge bei Joh noch besser erhalten sein und deutlicher zutage treten sollen (P. EWALD 55 f.). Aber das Wort Lc 22²⁹ ist in keinem anderen Sinne johanneisch, als auch Lc 10^{21 22}, und dass Joh gerade in dieser Perikope mit synopt. Material arbeitet, erhellt zur Genüge aus 16²⁰. Im letzten Hintergrunde aber steht immer der grosse διάκονος, welcher Mc 10⁴⁵ = Mt 20²⁸ οὐκ ἤλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι (VKM 501). Ist sonach die Erzählung von der Fusswaschung als Sinnbild der demütigen Dienstbarkeit, welche das neue Liebesleben der Gemeinde bedingt und charakterisiert, zu verstehen, so tritt zu diesem buchstäblichen und moralischen noch die Andeutung eines dritten, verborgenen Sinnes (HSR IV 405 f. 432 f.; vgl. selbst BUGGE 327–329), indem 10 dem Bilde aus Anlass der Antwort 9 eine, vielleicht schon 7 8 eingeleitete, Wendung gegeben wird, welche die Fusswaschung als Symbol der fortgesetzten Reinigung, deren Notwendigkeit sich aus fortdauernder Berührung mit dem irdischen Stoff ergibt, erscheinen lässt (SCHLT 156 f. 292 f., auch GRILL I 24; dagegen LOISY 716: l'idée de purification est tout à fait accessoire dans le symbole du lavement des pieds): wohl eine Antwort auf die jüd. Einwendung, dass einmalige Taufe keine genügende Reinigung bieten könne (Wzs 526 f.), oder auch auf die Praxis der Johannesjünger (HGF, ZwTh 1885 S. 450. BLDSP 62). Da nun aber die fortgehende Reinigung nach I Joh 17 durch Kraft des Blutes Christi erfolgt, leitet sich der ganze Bericht vom Vergiessen des Versöhnungsblutes umso

passender mit diesem letzten Liebesdienst ein, welchen Jesus den Seinen widmet (BLDSP 62 f., während J. RÉVILLE 239¹, LOISY 715³ die Herbeziehung jener Stelle bekämpfen). Eine Beziehung auf das, dadurch verdrängte, Abendmahl aber liegt darin, dass letzteres nach I Kor 10¹⁶ die κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ herstellt. Eben damit bewirkt es zugleich I Kor 10¹⁷ den Zusammenschluss der Gemeinde in sich selbst. In letzterer Beziehung ist es Bundes- und Genossenschaftsmahl, Agape Jud 12. Das ganze johann. Gemälde zeigt daher ein grosses Liebesmahl und bewährt diesen seinen unterscheidenden Charakter schon durch das wiederholte Stichwort ἀγάπη (HTM 280), vor allem aber durch das neue Gebot der Liebe v. 34 (καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς weist auf das ἀγαπᾶν 1 und auf das ὑπόδειγμα 15 zurück), woraus erst der Inhalt der Bedeutung unserer Handlung recht erhellt (STR 542). Indem das Andenken an Jesu letztes abendliches Zusammensein mit den Jüngern schon durch die veränderte Chronologie jeder Beziehung zum jüd. Passa entledigt wird (PFL II 375), begründet es dafür eine den christl. Liebesgeist verherrlichende Gemeindefeier, deren reinigende und läuternde Wirkung auch in den einzelnen Gliedern den Schmutz der Selbstsucht und des Eigennutzes tilgt. Dies der christliche καθαρισμός im Gegensatz zu dem levitischen Reinigungssystem, dem καθαρισμός τῶν Ἰουδαίων 26. Dann aber liegt es allerdings nahe, in der, dieser Nachreinigung entsprechenden, Ganzreinigung eine Allegorie der Taufe zu finden (patrist. Ausl.), so dass der mystische Sinn hier geradezu den christl. Mysterien gilt. Die Taufe stellt jene Lebensgemeinschaft mit Christus, deren reinigender Einfluss betont wird, prinzipiell, das Herrnmahl dieselbe Gemeinschaft, sofern sie immer wieder brüchig zu werden droht, auch immer wieder aufs neue her. In ähnlicher Richtung bewegen sich die eifrigen und geschickten Bemühungen LOISYS um die symbolische Deutung unserer Geschichte. Er fragt auch nach Kleinigkeiten, weshalb der Herr die Kleider ablegt, ein Leinentuch nimmt, Wasser gebraucht (710). Die Generalidee der an Stelle der Abendmahlseinsetzung gebotenen Perikope ist: „Jésus, dans sa mort, s'est fait, pour amour, le serviteur de l'homme; l'eucharistie est le mémorial permanent, le symbol réel de ce service“ (709). Deshalb bildet die Antwort des Petrus 8 das Äquivalent für Mt 16²². Der Sinn der Entgegnung Jesu ist, dass die Wirkung der Reinigungsriten, die den Christen mit seinem Herrn verknüpfen, an dessen Tod gebunden seien (713). Durch die Totalabwaschung der Taufe und die „participation au service de Jésus mourant dans la communion eucharistique et la pratique de l'amour parfait“ (714) vollzieht sich die Reinigung. Geht LOISY vielleicht zu weit, so ist es entschieden zu wenig, in der Fusswaschung zu sehen „tout simplement un acte symbolique par lequel Jésus inaugure les enseignements sur l'amour mutuel“ (J. RÉVILLE 238). Und ganz abzuweisen ist die Behauptung KRS (II 103 ff.), in unserer Perikope erwidere der Gnostiker Menander auf die Anklage des Ignatius (ad Smyrn. 62), dass die Uebung des christlichen Liebesgeistes auch für ihn und seine Gesellschaft die Hauptsache sei. Birgt die Erzählung ohne Frage einen tieferen Sinn, so beruht es auf nur äusserlichem Verständnis des Joh, wenn schon zu des Origenes Zeiten die Fusswaschung als kirchliche Sitte vorkommt, um in den folgenden Jahrhunderten von afrikanischen und gallischen Christen, auch von der Mailänder Kirche an die Taufe angeschlossen zu werden. Im Sinne des Joh am richtigsten hat der heilige Bernhard den Brauch als sacramentum remissionis peccatorum quotidianorum bezeichnet. Die englisch-bischöfliche Kirche und die Brüdergemeinde haben ihn früher befolgt, dann jedoch abgeschafft. Was noch heute in dieser Hinsicht besteht, als Gründonnerstagszeremonie in Kirchen, Klöstern und an weltlichen Höfen, ist eitles Schauspiel (vgl. PRE³ VI 324 f.).

Bezeichnung des Verräters. 13^{21–30}. Es ist Jesu schwer zu Mute, solange der Knoten seines Geschickes noch nicht zugezogen ist. Dies tritt

~~2 1/2 - Feb.~~

2. ... $\frac{1}{6}$...

Wend

auf, der mich gesandt hat. ²¹ Als Jesus dies gesagt hatte, wurde er im Geist erschüttert und zeugte und sagte: wahrlich, wahrlich ich sage euch, dass einer von euch mich verraten wird. ²² Da blickten die Jünger einander an, ratlos darüber, von wem er rede. ²³ Einer von seinen Jüngern lag an der Brust Jesu, der den Jesus lieb hatte. ²⁴ Da winkt Simon Petrus diesem zu und sagt zu ihm: sag, wer es ist, von dem er redet. ²⁵ Der nun neigte sich demgemäss gegen die Brust Jesu und sagt zu ihm: Herr, wer ist es? ²⁶ Jesus antwortet: der ist es, dem ich den Bissen eintauchen und geben werde. Da tauchte er den Bissen ein, nimmt und gibt ihn dem Judas, des Simon, des Iskarioten

21 ihm plötzlich ins Bewusstsein (s. zu 11 33 und 12 27). Um nun die Sache zu Ende zu führen und den Verräter zur Tat zu treiben, spricht er das Wort Mc 14 18 = Mt 26 21: die dritte Stufe im Verhältnis zu v. 10 18 (KM III 264). Während aber Mc 14 19 = Mt 26 22 die Jünger darum fragen, sehen sie **22** einander an, um zu erfahren, wer es sei, wozu Lc 22 23 den Uebergang bildet. Das ἀνακείσθαι ἐν τῷ κόλπῳ Ἰησοῦ **23** hat nichts mit dem κόλπος Gottes 1 18 oder Abrahams Lc 16 23 zu tun, sondern versteht sich aus damaliger Tischsitte (s. zu Mc 2 15 = Mt 9 10 und Mc 14 18), die es mit sich brachte, dass mehrere Personen, gewöhnlich drei (triclinium), auf einem Divan (κλίνη, lectus) lagen, auf den linken Arm gestützt, mit der rechten Hand essend, die Füße nach hinten gestreckt (s. zu Lc 7 38); vgl. ZN, Komm. 537 43. Dies hatte zur Folge, dass, wenn zwei miteinander reden wollten, der Vordermann sich wenden musste, wie ²⁵ der Lieblingsjünger tut, indem er sich auf diese Weise an Jesu Brust (στῆθος) oder Gürtelbauschung (s. zu Lc 6 38) zurücklehnt. Aufschluss über diese Nachbarschaft erteilt die Bemerkung ὁν ἦγ. ὁ Ἰ. Daher die stehende Charakteristik (s. Einl. II 4). Der Lieblingsjünger nimmt im Johev. die Stellung ein, welche im Hebr. Petrus besetzt hält: dixit Simoni discipulo suo sedenti apud se (Orig. ad Mt 19 16). Die beiden **24** vorkommenden Apostel sind sich jedenfalls gewiss, für ihre Personen ausserhalb Verdachtes zu stehen, doch setzt bei der älteren LA Pt voraus, der andere als der Jesu nicht bloss örtlich nähere werde und müsse es wissen, während er nach rec. AD syr sin ihm zuwinkt πυθέσθαι τίς ἂν εἴη περὶ (statt καὶ λέγει κτλ. περὶ) οὗ λέγει. Wenn man „von jeher die Anschaulichkeit dieser Szene gerühmt hat“ (LDT), so folgt daraus doch für ihre Geschichtlichkeit nicht mehr als in dem parallelen Fall (vgl. EGLI, ZwTh 1869 S. 106) II. IX 223 νεῦσ' Αἴας Φοίνικι, νόησε δὲ δῖος Ὀδυσσεύς. Leise, wie er gefragt worden war, fragt **25** auch der Lieblingsjünger an, wobei ἐπιπεσὼν (so rec. \aleph AD nach ἐπὶ τὸ στ.) oder ἀναπεσὼν (BCL wie ἀνακείμενος 23 und ἀνέπεσεν 21 20) οὖν (\aleph DL, dagegen A δέ, BC weder dieses, noch jenes) ἐκεῖνος οὕτως (wie 4 6, fehlt aber \aleph AD it) auf 23 zurückweist.

In dem Zug **26** will man (noch BÜGGE) eine Erinnerung an das Ritual des Passas finden, sofern dieses mit sich gebracht haben soll, dass der Hausvater einem jeden Tischgenossen ein Stück des mit den bitteren Kräutern umwickelten und in die Brühe getauchten Osterkuchens gereicht habe (KIRCHNER, Die jüdische Passafeier und Jesu letztes Mahl 1870 S. 21 27). War nun etwa gerade die Reihe an Judas, so mochte Jesus ihn dem Lieblingsjünger als den Verräter kenntlich machen, ohne irgend etwas diesem selbst oder den anderen Jüngern Auffälliges zu tun; auf diese Weise könne der Verräter auf ganz unverfängliche Weise sich entfernen, während zugleich der Lieblingsjünger, der, wo die anderen sich nur verlegen an-

Sohn. ²⁷ Und nach dem Bissen, da ging der Satan in ihn ein. Da sagt Jesus zu ihm: ~~was du tust, das tue bald!~~. ²⁸ Das aber erkannte keiner von den Tischgenossen, wozu er ihm das sagte. ²⁹ Denn einige meinten, da Judas die Kasse hatte, Jesus sage zu ihm: kaufe, was wir nötig haben zum Fest, oder dass er den Armen etwas geben solle. ³⁰ Als er nun den Bissen genommen hatte, ging er alsbald hinaus; es

schauen, den Meister allein um sein Geheimnis fragen darf und in den wahren Sachverhalt eingeweiht wird, das um so lichtere Gegenbild zu dem schwarzen Schatten bilde, in welchem der Verräter erscheint („l'antitype de Judas“ J. RÉVILLE 239). Wie aber die ganze johann. Leidensgeschichte alle Initiative auf Seite Jesu verlegt, so ist jetzt auch, statt der auf dem Tische tätigen Hand des Verräters Lc 22 21, vielmehr Jesus in der Vorhand, der selbst den Bissen gibt, während ihn Judas bloss empfängt. Jede Nötigung, gerade an das Passamahl zu denken, fällt ja schon mit der, mit Charoset gefüllten, Schüssel, dem τρύβλιον Mc 14 20 = Mt 26 23, weg; was aber dann noch übrig bleibt, das Darreichen eines Bissens von seiten des Hausherrn, bedeutet nach morgenländischer Sitte eher eine Auszeichnung des betreffenden Gastes (Ew). Was zuvor als zarte Schonung gegenüber der Person des Verräters gedeutet werden wollte, könnte jetzt freilich als Verwendung einer Gabe zur Kenntlichmachung der Schuld vielmehr etwas tückisch befunden werden. Sicher bleibt nur die Tatsache, dass hier Joh auf Grund der Snptkr arbeitet, sofern er sich den Zug vom Eintauchen (mit der Hand in die Schüssel) wenigstens nicht entgehen lässt (O. HTZM 190), s. zu Mc 14 20.

Eher schien der Gedanke an das Abendmahl **27** durchzuschlagen (STR 545 f.), sofern in Analogie dazu ein „satanisches Sakrament“ (PFL II 375) den Judas, vielleicht unter Anschluss an Lc (s. zu Lc 22 19 20), mit Hinnahme des dargereichten Bissens, den er sich zum Gericht genieße (I Kor 11 27 29 LOISY 729, HTM 282), definitiv in die Gewalt des Satans liefere, s. zu 2. Aber dem entspräche als Gegenbild eine magische Theorie von der Eucharistie, wie sie als johanneisch nicht nachweisbar ist (s. zu 6 63). Mit τότε fehlt α syr sin und im abendländischen Text) hinter μετά wird der tragische Zeitpunkt geflissentlich hervorgehoben; ähnlich 11 7. *Was du tust*, (s. zu 6), *das tue* (mit Praesens wechselt Aorist, weil einmalige Handlung im Gegensatz zum Praesens de conatu) *bilder*, als du zu handeln Willens scheinst. Im Unterschiede von dem synopt. fordert der johann. Christus selbst zum Vollzug der göttlichen Vorherbestimmung auf, tritt dem gezückten Stahl entgegen mit einem kühnen „Stoss zu“ (STR 456), dessen Sinn diesmal **28** selbst der Lieblingsjünger nicht fasst. Zur Begründung dieses allgemeinen Nichtverstehens stellt sich **29** der Gedanke an ein, mit des Judas Kassieramt (s. zu 12 6) zusammenhängendes, Geschäft ein: bei Berücksichtigung der Stunde allerdings ein Symptom weitgehender Ratlosigkeit. Doch kommen mitternächtliche Besuche in Kaufbuden auch Mt 25 9—11 vor. Die Voraussetzung noch zu befriedigender Festbedürfnisse zeugt jedenfalls für die Richtigkeit der Zeitbestimmung 1. Mit ἡ τοῦς κτλ. geht die Rede in die indirekte Form über. Das οὖν **30** greift auf 27 zurück: jetzt treibt der Satan den Verräter hinaus, und die *Nacht* 9 4 11 10 war eingetreten, vgl. Lc 22 53, Eph 6 12 I Kor 11 23.

Die vorliegende Erneuerung von Mc 14 18—21 = Mt 26 21—25 = Lc 22 21—23 bringt ein Neues vor allem auch darin, dass der Verräter, welcher sich erst während der nächtlichen Wanderung zum Oelberge von dem Gefolge Jesu getrennt zu haben scheint (s. zu Mc 14 43 = Mt 26 47 = Lc 22 47), vor Beginn der Abschiedsreden ent-

Wm. Cuffey L. Hunt.

fernt wird, um diese nicht unmöglich zu machen, sofern er mit seiner Gegenwart das letzte Zusammensein Jesu mit den Jüngern entweihen würde. Während er aber in der Synopse sich losmacht, um den Hierarchen die Richtung des Weges Jesu anzugeben (KM III 292 f.), bringt er hier 2 verräterische Absichten zwar jedenfalls mit, aber der Entschluss, ja der Drang zur Ausführung scheint sich erst plötzlich einzustellen, als Christus aufhört, ihn zu „bewahren“ (17¹²), ihn vielmehr dem Satan überlässt^{26 27} und selbst zur Tat auffordert²⁸ (so selbst WAHLE 502). Auch insofern bietet der johann. Bericht nicht Milderung (Ws), sondern Steigerung (KM III 265). Geht es schon über den ursprünglichen Tatbestand hinaus, wenn Christus den Verräter Mt 26²³ direkt kennzeichnet, so kommt bei Joh seine Machtfülle 10¹⁸, wie auch sein übernatürliches Wissen 13^{11 19 26} erst in der „fatalistischen Härte“ (dW) zur vollen Anschauung, mit welcher hier Judas, der in teuflischer Besessenheit erscheinende Verräter, der einzige Besessene in diesem Evglm (PFL II 456), von der Fürbitte nach 17⁹ ausgeschlossen (HSR IV 338) und in seine dämonische Rolle eingewiesen wird (so die kritische Schule). Dass der Verf. mit seiner Darstellung der Ankündigung des Verräters auch apologetische Zwecke verfolgt, darf wohl als sicher gelten. Der Verrat war den Feinden des Christentums ein willkommenes Argument gegen die Behauptung der Messianität Jesu: ein Messias, der sich durch seine Vertrauten täuschen lässt! Dem gegenüber betont der Evglst, dass der Verrat den Herrn weder überraschen noch überwältigen konnte. Jesus selber hat, Gottes Willen¹⁸ gehorchend, den Judas zu seiner Tat aufgefordert (LOISY 721 730, HTM 282).

Die nunmehr anhebenden Abschiedsreden treten den Reden der zwölf ersten Kapitel selbständig und eigenartig gegenüber. War jene Hälfte des Evglms dem Kampfe des Logos-Christus mit dem sich steigernden Unglauben des Judentums gewidmet, so die zweite der Verherrlichung des Siegers im Kreise der Seinigen. Eben darum ist hier alles Einleitung bis zu dem Momente, da mit dem Weggange des Verräters dieser Kreis gereinigt und fest abgeschlossen erscheint. Sobald aber dieses Ziel erreicht ist, bricht einem verhaltenen Strome gleich die Liebe zu den treu gebliebenen Jüngern hervor, und kommt so das 13¹ angekündigte Thema zur Ausführung. „Das Werk des Welterlösers kann nur in der Mitte seiner Erlösten deutlich aufgefasst werden. Das ist die innere Notwendigkeit, aus welcher die Abschiedsreden bei Joh hervorgewachsen sind“ (O. HTZM 106). Während hier übrigens die synopt. Spur mit ihrem jüd. Passahintergrund fast ganz verlassen ist, macht sich dafür die dem Griechentum verwandte Seite in der Konzeption des Evglsten so kräftig geltend, dass dieses Stück sogar fast das einzige im ganzen Leben Jesu ist, welches ein so hellenisch empfindender Geist, wie HÖLDERLIN (von Haus aus Theologe) sich zu eigen machen und nach berühmten Mustern in bezeichnender Weise reproduzieren konnte. So im Gedicht „Patmos“, wo des alten Sehers Erinnerung an den „Sohn des Höchsten“ die Stunde zurückzaubert,

da beim Geheimnisse des Weinstocks sie
zusammensassen zu der Stunde des Gastmahls,
und in der grossen Seele ruhig ahnend den Tod
aussprach der Herr die letzte Liebe, denn nie genug
hatt' er, von Güte zu sagen,
der Worte damals und zu erheitern, da
er's sahe, das Zürnen der Welt.
Denn alles ist gut. Darauf starb er. Vieles wäre
zu sagen davon. Und es sah'n ihn, wie er siegend blickte,
den Freudigsten, die Freunde noch zuletzt.

Vgl. F. CHR. BAUR, D. Christliche des Platonismus 1837 S. 116 120. KR I

war aber Nacht. ³¹ Als er nun hinausgegangen war, sagt Jesus: jetzt ist der Sohn des Menschen verherrlicht, und Gott ist in ihm verherrlicht. ³² Wenn Gott in ihm verherrlicht ist, wird Gott auch ihn in sich verherrlichen, und zwar wird er ihn sofort verherrlichen. ³³ Kinder, noch eine kleine Weile bin ich bei euch; ihr werdet mich suchen, und wie ich den Juden sagte: wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen, so sage ich jetzt auch zu euch. ³⁴ Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe, dass

159 f. 662. P. GARDNER, A hist. view 196 203 f. 247. M. REISCHLE, Jesu Worte von der ewigen Bestimmung der Menschenseele 1902 S. 28.

Abschiedsreden: erster Gang. 13 ³¹—14 ³¹. An die Spitze der Abschiedsreden tritt in dem thematischen Wort **31** der triumphierende Grundton derselben: das Wissen um den unmittelbar bevorstehenden Eintritt in die göttliche *δόξα*. *Jetzt* schon (vgl. 12 ³¹) *ist des Menschen Sohn verherrlicht* (Aorist wie Perfekt gebraucht, A. BTM 17): im Rückblick auf die abgeschlossene Wirksamkeit, vgl. 12 ²³ 17 ¹⁰. Damit ist aber auch *Gott verherrlicht in ihm*, die Offenbarung des Vaters im vollendeten Lebenswerke des Sohnes (17 ⁴) vollständig erreicht, die der richtigen Erkenntnis Gottes entsprechende Verehrung (4 ²³ 24) gesichert. Wie auch sonst (s. zu 11 ⁴), so erscheint **32** die Verherrlichung als eine gegenseitige, daher der Vordersatz *εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ* in rec. A gegen *ABCD* syr sin, wo Ausfall durch Homoioteleuton statt hat (Ws). Diesem *ἐν αὐτῷ* = *Ἰησοῦ* entspricht vice versa auf seiten Gottes auch ein *ἐν αὐτῷ* oder *ἐαυτῷ* (rec. ACDL), weil Gott den Sohn zur Vergeltung in seine Herrlichkeit aufnimmt 17 ⁵ 24, so dass hinfort dessen Herrlichkeit in diejenige Gottes aufgegangen ist. Und zwar *sofort* wird solches geschehen: in raschem Verlaufe wird sich alles vollenden, die bevorstehende Erhöhung am Kreuz zur Erhöhung im Himmel führen. „Der Tod und alles, was ihm voraufgeht und folgt, ist in Wirklichkeit eine Verherrlichung Jesu — kein Aergernis“ (HTM 282). Dass er ³¹ schon verherrlicht ist, jetzt aber noch verherrlicht werden soll, ist im Sinne von 12 ²⁸ zu verstehen. Man muss beachten, dass ³¹ ³² von Jesus in der dritten Person geredet wird; es spricht eben der Verf., für den der Abschluss des Lebens Jesu der Vergangenheit angehört. Der Vorblick ³² bedingt die Wendung der Rede **33**, den Gedanken an die Jünger, die so bald allein gelassen werden und ihm keineswegs auch „sofort“ folgen dürfen 17 ¹⁵. Daher mit dem Liebeswort *τεχνία* (21 ⁵ *παιδιά*) ein weiterer Grundton dieser Reden angeschlagen wird. Stillschweigend ist 7 ³³ (*ἔτι μισρόν* = Ps 37 ¹⁰ *ἔτι ὀλίγον*), ausdrücklich 7 ³⁴ 8 ²¹ zitiert, aber nicht mehr als Drohwort 8 ²⁴. Mit dem Gedanken daran, dass geschieden werden muss, können die Jünger jetzt nicht mehr länger verschont bleiben; daher das nachdrucksvoll an den Schluss gestellte *ἄρτι*, wie 16 ¹². Sie können wenigstens zunächst ihm nicht folgen, weil sie vielmehr auf Erden wirken sollen (Ws). Im Anschluss an den Abschiedsgedanken folgt **34** das Vermächtnis. Hiesse das Gebot, trotz Lev 19 ¹⁸ = Mt 19 ¹⁹ 22 ³⁹, neu, weil es Mt 5 ⁴³—⁴⁸ in einer Weise ausgeweitet wurde, dass es Mt 22 ⁴⁰ Rm 13 ⁸—¹⁰ Gal 5 ¹⁴ geradezu prinzipielle und zusammenfassende Bedeutung für die christl. Ethik gewinnen konnte, so würde solche Neuheit etwa dem „neuen Bunde“ Mt 26 ²⁸ = Lc 22 ²⁰ = I Kor 11 ²⁵, vgl. Hbr 9 ¹⁵ entsprechen (Loisy 735 f.). Aber den vollen Gegensatz zum *νόμος αὐτῶν* 15 ²⁵ stellt es erst durch das doppelte *ἀλλήλους* (vgl. auch *ἀλλήλους* ³⁵) dar, welches im Unterschied von

~~unult~~

I. Total 4.5 ^{Feb} 17.5
10

L 14-4 Dec. 17.5
- 16.5 ann. 17.5

Full T

→ Let me fill 24.55 p. Supply.

Enu I

auch ihr einander liebet. ³⁵ Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr unter einander Liebe habt. ³⁶ Simon Petrus sagt zu ihm: Herr, wohin gehst du? Jesus antwortete: wo ich hingehe, kannst du mir jetzt nicht folgen, du wirst aber später folgen. ³⁷ Petrus spricht zu ihm: Herr, weshalb kann ich dir jetzt nicht folgen? Mein Leben will ich für dich lassen. ³⁸ Jesus antwortet: dein Leben willst du für mich lassen? Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: der Hahn wird nicht krähen, bevor du mich drei Mal verleugnet hast.

XIV ¹ Euer Herz erschrecke nicht; glaubet an Gott und glaubet

τὸν πλησίον σου zugleich auf einen anderen Kreis der Betätigung weist (GROTIUS), daher auch ³⁵ der spezifisch christl. Gemeinschaftsgeist beschrieben wird (O. HTZM 50 76 80 89 266, J. RÉVILLE 247). Es ist die φιλαδελφία im Unterschied von der allgemeinen ἀγάπη II Pt 1 7 (ZN, Komm. 540 f.); s. zu 15 I Joh 2 7 8 II Joh 5. Nicht aber besteht die Neuheit des Gebotes etwa im Grade der Liebe (nicht wie, sondern mehr als dich selbst; so die griech. Ausl. und viele bis auf Ws); denn καθώς will nicht den Grad, sondern, wie besonders aus 17 2 11 erhellt, gleich ὡς 12 35 36 die Gemässheit im Sinne des Grundes in Erinnerung bringen: *wie denn ich euch geliebt habe*, s. zu v. 20. Das **35** mit ἐν τούτῳ = *daran* eingeführte γνώρισμα τῶν Χριστιανῶν (I Joh 3 10) verdankte der Evglst ohne Zweifel seiner Erfahrung, der von Tert. (Apol. 39 vide, inquit, ut invicem se diligant etc.) und Minucius Felix (Oct. 9 amant mutuo paene antequam noverint) bezeugten Tatsache. Wie auch 15 s ist ἐμοί = mei; NtTh II 388 f. Der göttlichsten Forderung tritt in wirksamem Kontrast ein Denkmal menschlicher Schwäche zur Seite (O. HTZM 266), indem im Anschlusse an die lucanische Anordnung (symbolische Handlung, Kenntlichmachung des Verräters, Verwarnung des Pt) ^{36—38} = Lc 22 31—34 (daher die Differenzen in bezug auf Zeit, Ort und Motiv der Vorhersagung mit Mc 14 27—31 = Mt 26 31—35) eine erste Unterbrechung folgt (O. HTZM 15 17). Pt ist **36** noch nicht losgekommen von dem Eindrucke des Wortes ³³, und Jesus wendet nun das dort Gesagte ausdrücklich auf ihn an, indem er ihn zugleich auf nachrückende eigene Erfahrung verweist. Aber nicht auf die Art, wie 14 18—23 die Trennung wieder aufgehoben (O. HTZM 266), sondern nur auf das, volle Ehrenrettung des Verleugners bringende, Martyrium, wie 21 18 19 (PFL II 375, GRILL I 43, LOISY 737), kann sich ἀκολουθήσεις δὲ ὑστερον beziehen (s. auch ZN, Komm. 541). Pt aber weiss sich ja **37** schon jetzt bereit, sein Leben aufzuopfern. Dabei tragen die wenigen Worte, welche er redet, durchaus johann. Sprachfarbe; vgl. τοῦ ὑπάγεις mit 16 5, σοὶ ἀκολουθεῖν mit 12 26, τὴν ψυχὴν τιθέναι ὑπὲρ τινος mit 10 11 17 (SCHLT 293): sie sind demnach vom Evglsten gebildet auf Grund von Lc 22 33. Und wie Lc 22 34 dämpft Jesus **38** dieses Feuer: wenig sicher darf seiner mutigen Liebe derjenige sein, welcher, obwohl verwarnt, doch fallen wird. / Nach einer Pause, da Jesus sieht, wie traurig die Jünger sind, eher über die ³³ angekündigte Trennung (HTM), als über die ³⁸ an Pt exemplifizierte Schwachheit des Menschen (griech. Ausl.), nimmt er wieder das Wort (von D Cod it ausdrücklich bemerkt: καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ; syr sin hat etwas ähnliches), indem er sich von dem Einen an Alle wendet mit dem Trostgedanken, sein Weggang werde den Erfolg haben, eine dauernde Vereinigung mit ihnen herzustellen 14 1—4. Zunächst **1** sollen sie nicht bang und traurig werden, vgl. 27. Analog dem παρασσεσθῶ (dasselbe Zeitwort

an mich. ² In dem Hause meines Vaters sind viele Wohnungen. Wäre dem nicht so, würde ich euch gesagt haben: ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten? ³ Und falls ich hingegangen sein und euch eine Stätte bereitet haben werde, komme ich wieder, und werde euch zu

war 11³³ 12²⁷ 13²¹ von Gemütsbewegungen Jesu gebraucht) ist auch das doppelte πιστεύετε als zuredender Imperativ zu fassen (so die griech. Ausl. und die Mehrzahl der Neueren bis ZN, Komm. 542). Hier allein bei Joh eignet dem Wort die Bedeutung des zuversichtlichen Vertrauens; ein Uebergang dazu findet 2²⁴ statt. Dabei schweben wohl Stellen wie Mc 5³⁶ μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε und 11²² ἔχετε πίστιν θεοῦ vor, wie auch Mc 11^{23 24} im Folgenden kommentiert wird; s. zu 13 (JACOBSEN 82). Diese πίστις wird **2** motiviert durch den Hinweis auf *viele Wohnungen* (μονή steht noch ²³ und bedeutet bleibenden Aufenthalt, vgl. II Kor 5¹ οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος ἐν τοῖς οὐρανοῖς) im Vaterhause, welches ihnen durch den Gedanken, dass jeder seine ihm zukommende Wohnstätte darin finden kann (rabbinische Parallelen bei DELFF 32 f.), nahe und heimisch gemacht werden soll 17²⁴. Wäre dem nicht so, so würde er, der Augenzeuge des Himmlischen 3¹¹⁻¹³, es ihnen gesagt haben. Bei dieser Konstruktion des an Undurchsichtigkeit mit I Joh 3^{19 20} wett-eifernden Satzgefüges (neuere Ausl., auch KR I 654 f., LOISY 741 f.), die zwar an 13¹⁹ erinnert, immerhin aber den Eindruck einer toten Stelle macht, würde mit ὅτι ein neuer Satz beginnen, der zur Begründung entweder des εἶπον ἂν ὑμῖν (Ws, sofern der, welcher zum Zweck der Wohnungsbereitung hingeht, am besten wissen muss, ob es Wohnungen gibt), oder, unter Parenthesierung der Zwischenbemerkung, des ersten Satzes dient: wären die Wohnungen nicht vorhanden, so wäre der Zweck meines Hinganges hinfällig (Mr). Sieht man dagegen in ὅτι das Einführungszeichen für den Inhalt der hypothetischen Rede (patristische Ausl.), so stünde die Wahl zwischen einfacher Aussage (LTH. ZN, Komm. 544) oder Frage (WZS, NT. SPITTA. HTM) offen. Gegen jene Fassung (Platz ist da; wo nicht, so würde ich sagen: ich will ihn euch schaffen) wird angeführt, dass Jesus gleich wirklich sagt, dass er hingehe zum Zwecke der Stättebereitung, gegen diese, dass er es vorher noch nicht gesagt hat, auch nachher nicht wieder sagt (ein Einwand, dem SPITTA I 191 f. dadurch ausweicht, dass er Beziehung auf einen ausgefallenen Abschnitt annimmt, s. S. 237). Doch sind die Selbstzitate im 4. Evglm immer ungenau, die Aussage in **3** aber ist hypothetisch: *und falls ich hingegangen sein und* (καί fehlt A rec., wodurch Tautologie entsteht) *euch eine Stätte bereitet haben werde*, gleichsam als πρόδρομος Hbr 6²⁰, so resultiert daraus kein geringerer, sondern nur um so grösserer Trost: der Weggang ist eine Vorbedingung der Wiederkunft. [Letztere selbst scheint hier zunächst noch rein eschatologisch, wie 21^{22 23}, | vorgestellt zu sein, so dass bei παραλήμψομαι κτλ. an Vorgänge wie I Th 4¹⁶ zu denken wäre. Aus diesem Grunde wird bald der ganze Vers (P. W. SCHMIDT II 91), bald ein Teil (so WELLHAUSEN 10 f.) gestrichen (hiergegen CORSEN, ZntW 1907 S. 133 f.). Aber die Erwägung, dass auf dem Standpunkte des Evglsten die betreffende Verheissung wenigstens an ihren ersten Trägern schon in Erfüllung gegangen sein muss, verlangt Anerkennung des flüssigen Charakters aller dieser Zukunftsreden, so dass der Tod der Jünger als eine Heimholung (II Kor 5⁸ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον), insofern nach Mt 16²⁸ auch als Wiederkunft ihres Herrn erscheint (moderne Ausl. selbst bei THOL, HGSTB, KL). Jedenfalls geht wie I Th 4¹⁷ καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα die Vorstellung der himm-

Grill

~~St. to Grill~~

Opis

1. 1. 1828

12. 16. 1724

+ Khr

~~12117~~

~~Wachstums von Wachst. v. Lohm p. Kropf 374. Hohen II 422
aus Hohen. 761. Gallenw. Zug f. Ex-ju. auf
Gallenw. in d. Hohen. (Kampfen) auf 761 n. n. n.
Soll I~~

1519

mir nehmen, damit wo ich bin, auch ihr seid. ⁴ Und wo ich hingehge, ihr kennt den Weg. ⁵ Thomas sagt zu ihm: Herr, wir wissen nicht, wo du hingehst; wie sollten wir den Weg wissen? ⁶ Jesus sagt zu ihm: ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater ausser durch mich. ⁷ Wenn ihr mich erkannt hättet, würdet ihr auch meinen Vater erkennen; ~~und von jetzt an~~ erkennt ihr ihn und habt ihn gesehen. ⁸ Philippus sagt zu ihm: Herr, zeige uns den Vater,

lichen Herrlichkeit ganz auf in der der persönlichen Gemeinschaft mit ihm als dem reellen Gehalt aller johann. Zukunftshoffnungen (Ws). Ein Bewusstsein des Wertes derselben drückt sich aus in πρὸς ἑμαυτόν. Durch das ὅπου εἰμι ἐγὼ bedingt ist 4 ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, worauf οἴδατε καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε A D syr sin rec. auf den, auch für die Jünger unausweichlichen, Leidensweg wiese, während bei der kürzeren und richtigen LA τὴν ὁδὸν das anakoluthisch vorangeschickte ὅπου ὑπάγω (= πορεύομαι 2 3) aufnimmt, um es zum Objecte von οἴδατε zu machen (Ws): *wohin ich gehe, den Weg wisst ihr*. Eine zweite Unterbrechung ist veranlasst durch die Frage des Thomas 5, welcher so wenig wie Pt 13 36 das ὑπάγειν versteht und durch Unterscheidung des unbekannten Zieles desselben vom (folglich gleichfalls ungewissen) Weg aus dem einheitlichen Gedanken von 4 zwei Fragepunkte herauspinnt. Diese Zweiheit festhaltend unterscheidet auch die Antwort 6 als das Ziel den Vater, als den Weg den Sohn, wodurch dann aber natürlich eine Wendung bedingt wird, in deren Folge nicht mehr Christi Weg nach oben in Frage steht, sondern Christus selbst zur aufwärts führenden Lebensbahn anderer wird; ähnlich ist die Selbstbezeichnung als Tür 10 7 9. Die Beantwortung ist demnach, wie oft im 4. Evglm, höchstens eine indirekte zu nennen (Ws). Als causa mediana des Heiles bezeichnet er sich mit ὁδὸς formaliter und bildlich, mit ἀλήθεια καὶ ζωὴ materialiter und sachlich (AUG vera via vitae), und zwar gehen letztere Begriffe aus dem ersten hervor, wie auch οὐδεὶς ἔρχεται κτλ. zu ihm zurückkehrt. Christus ist der Weg zum Vater, sofern er als Träger der rechten Gotteserkenntnis die Wahrheit offenbart (s. zu 8 32 36) und diejenigen, welchen er sie mitteilt, eben damit auch in den Besitz des Lebens setzt (O. HTZM 267); vgl. die in gleicher Weise metonymischen Bezeichnungen 11 25 und Hbr 10 20 ὁδὸς ζωῆς. Liest man 7 mit κD ἐγνώκατε statt ἐγνώκειτε und γνώσεσθε statt ἂν ᾔδειτε (BCL) oder ἐγνώκατε ἂν (A rec.), so wird kein Tadel ausgesprochen. Andererseits lautet der Schlusssatz ἀπ' ἄρτι κτλ. wie eine Milderung oder Korrektur vorangegangenen Tadels: dies eben scheidet die Jünger von den Juden, welchen 8 19 (eine ähnliche Uebertragung des den Juden gesagten auf die Jünger wie 13 33) dasselbe gesagt war (freilich liegt dort der Nachdruck auf ἐμὲ, hier dagegen auf ἐγνώκατε), dass nur bei jenen ein Moment gekommen ist, von dem an (mit bezug auf den zur Rechtfertigung des ἀπ' ἄρτι gleich folgenden Moment 9) sie den Vater wirklich kennen. Denn sie sind sich bewusst, in ihm die Offenbarung Gottes gesehen zu haben. Somit ist γινώσκετε weder proleptisch (Ew), noch imperativisch (Ws) zu fassen. Es ist optimistisch wie 4 οἴδατε. Beide Male zeigt sich die Wirklichkeit sofort anders. Eine dritte Unterbrechung nämlich führt 8 zur Remedur der eben gekennzeichneten Antizipation. Auf dem Wege des gewöhnlichen Missverständnisses glaubt Philippus, es stehe eine Theophanie in Aussicht wie Ex 24 9—11 33 18 (anders WREDE, Messiasgeheimnis 190). Wie vor Epopten der Mysterien (s. ANRICH, Mysterienwesen 30 f. 33 f. 63 67. DIETERICH, Mithras-

so genügt es uns. ⁹ Jesus spricht zu ihm: so lange Zeit bin ich bei euch, und du hast mich nicht erkannt, Philippus? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen; wie magst du sagen: zeige uns den Vater? ¹⁰ Glaubst du nicht, dass ich im Vater bin und der Vater in mir ist? Die Worte, welche ich zu euch rede, rede ich nicht von mir aus. Der Vater aber, der in mir wohnt, tut seine Werke. ¹¹ Glaubet mir, dass ich im Vater und der Vater in mir; wenn aber nicht, glaubet um der Werke selbst willen. ¹² Wahrlich, wahrlich ich sage euch: wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich tue, auch tun, und grössere als diese wird er tun; denn ich gehe zum Vater. ¹³ Und was ihr in meinem

liturgie 86 und Plotin, der Enn. VI 9¹¹ den zur *θεωρία* Gelangten mit Einem vergleicht, der im innersten Heiligtum nicht mehr die Götterbilder sondern Gott selbst sieht) soll sich vor ihren neugierigen Blicken nun noch ein letzter Vorhang heben: dann haben sie genug, dann wollen sie, als in die letzten Geheimnisse eingeweiht (W. BRK 91), auch auf die Gefahr seines Scheidens hin sich für befriedigt erklären. Mit wehmütigem Befremden rügt Jesus einen solchen Wunsch, da ja mit der, nunmehr vollendeten, Entfaltung seines Lebens und Wirkens die Ermöglichung einer vollendeten Gottesschau in der 1¹⁸ angedeuteten Weise gegeben ist. Die Begrenzung, innerhalb welcher die Aussage ein richtiges Verständnis findet, erhellt aus der Frage 10, welche zunächst auf den Glauben des Philippus an Jesu sonstiges Selbstzeugnis rekurriert, um darauf die Zumutung zu begründen, er solle in Jesus den Vater sehen. Im Unterschiede von 10³⁸ steht aber *ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ* voran, weil der Weg 6 vom Sohn zum Vater führt. Zum Beweise dieser ersten Kehrseite des bestehenden Verhältnisses dient der Satz *τὰ ῥήματα κτλ.* (so schon der Arianer ASTERIUS), der samt dem folgenden bis zum Schluss von 11 bei syr sin fehlt. Sind sonst die Worte Ausdruck des eigensten inneren Gehaltes Mt 12^{34 35}, so dienen sie in Jesu Fall nur dazu, einen anderen zu offenbaren, der hinter ihm steht, wie 7¹⁷ 8²⁸ 12⁴⁹. Ebenso enthält die der negativen Aussage entsprechende positive *ὁ δὲ πατήρ ὁ* (fehlt BL) *ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ* (sBD gegen rec. A *αὐτός*) die Exposition zu *ὁ πατήρ ἐν ἐμοὶ ἐστίν* (Ws, Lehrb. 205). Zum Glauben an die Realität dieses Verhältnisses werden 11 alle Jünger, nicht mehr Philippus allein, aufgefordert. Wollen sie nicht auf seine mündliche Versicherung glauben, so sollen sie doch *um der Werke an sich* (*αὐτά*) als sichtbarer Tatbeweise für die behauptete Immanenz (*ὅτι* = dass) *willen* glauben, wie 10³⁸. An die Erwähnung des Glaubens und der Werke anschliessend beginnt mit 12 eine Trostrede (Ws, KR I 653 f., LOISY 749, CALM 389 f.; anders SPITTA I 178 f.). Als erste Tröstung erscheint 12—14 die Verheissung einer gesteigerten Fortsetzung des Lebenswerkes Jesu durch die Jünger. Das Subjekt der Vergleichung wird mit *καὶ σεις* nachdrücklich wiederholt. Ueber die *ἔργα* 12 s. zu 5³⁶, über *μεῖζονα* zu 5²⁰. Die extensiv grössere Wirksamkeit ist gemeint wie 4^{36—38} 12²⁴: hingehen in alle Welt, Götzenaltäre umstürzen, Heiden und Juden in einer Kirche versammeln, daneben aber auch die in apostolischer und nachapostolischer Zeit von Christen vollbrachten Zeichen, die zahlreichen wunderbaren Manifestationen des Geistes, welche das Urchristentum kennt (LOISY 749). *Denn zum Vater gehe ich*, wo die der irdischen Wirksamkeit gesteckten Schranken wegfallen: ist nur als erstes Moment zu den 13 weiter sich anreihenden Bestimmungen zu fassen; so die

1870-1871

1871-1872

1872-1873

1873-1874

~~901~~

1874-1875
1875-1876
1876-1877
1877-1878
1878-1879
1879-1880

1880-1881
1881-1882
1882-1883
1883-1884
1884-1885
1885-1886

Handwritten. Air 13.32

Namen bitten werdet, das werde ich tun, damit der Vater im Sohn verherrlicht werde. ¹⁴ Wenn ihr etwas in meinem Namen erbitten

Ausgaben von GRIESBACH, LACHM, TISCHD. In der dort einzunehmenden Machtstellung kann er den Gebeten der Jünger Erhörung gewährleisten. Das „im Namen Jesu“ Bitten wird in sehr verschiedener Weise erklärt. Die einen sehen in dem Namen Jesu das „Element, in welchem die Gebetstätigkeit sich bewegt“ und setzen das ἐν τῷ ὀνόματι dem paulin. ἐν Χριστῷ gleich (LCK, MR, LDT), andere umschreiben es mit „in meiner Sache“ oder „in meiner Gesinnung“ (D^W) oder auch unter Hinweis auf 26 mit „an meiner Statt“, gleich als bete Jesus selber in uns (KÖNIG, La prière dans l'enseignement de Jésus 37 f.). Man hat auch vorgeschlagen, das „Bitten im Namen Jesu“ zu deuten im Sinne eines Bittens als ein nach ihm Genannter, ein Glied seiner Gemeinschaft (P. CHRIST, Die Lehre vom Gebet nach dem NT 1886 S. 69 f.). Mit grösserer Berechtigung ist die Umschreibung „in meinem Auftrag“ gewählt worden (Ws. SCHZ. W. BRANDT, ThT 1891 S. 572). Sie kann sich auf 5 43 10 25 berufen, wo diese Bedeutung des ἐν τ. ὄν immerhin nahe liegt, lässt sich aber schwerlich mit 16 23 14 26 in Einklang bringen, wo wir doch kaum einen von 14 13 14 abweichenden Gebrauch der Worte annehmen dürfen. Die Grundbedeutung von ἐν τ. ὄν. im NT und in LXX ist „bei Gebrauch“ „unter Nennung, Anrufung des Namens“ (HEITMÜLLER, „Im Namen Jesu“ 1903 = Forschgen. z. Rel. u. Lit. d. A u. NT, 2. Heft). Es liegt nahe, sie auch an unserer Stelle zu Grunde zu legen: Bitten unter Anrufung meines Namens. So haben schon CHRYS, NONNUS, THEOPHYLAKT die Worte aufgefasst (s. auch ZN, Komm. 551—553). Dann findet ¹³ einen guten Anschluss an ¹², insofern als die Wunder in den urchristlichen Gemeinden unter Anrufung des Namens Jesu vollzogen worden sind (s. d. Material aus Snpt und Act bei HEITMÜLLER 52—65). Dann verstehen wir auch, weshalb das Gebet „im Namen Jesu“ 16 24 26 erst nach der Verklärung des Herrn möglich ist. Weshalb man nicht schon vorher „in seinem Auftrag“, „in seinem Geist“, „als Glied seiner Gemeinschaft“ beten sollte, ist unerfindlich, verständlich dagegen, dass Jesu Namen erst angerufen wurde, nachdem sein Träger zur Rechten Gottes erhöht war (HEITMÜLLER 77—86 264 f.; s. 85 f. zu Joh 10 25 5 43 12 13). Als selbstverständlich setzt die Verheissung ¹³ voraus, dass ein unter Anrufung des Namens Jesu gesprochenes Gebet sich immer auf die Sache Jesu oder Gottes in erster Linie beziehen wird. Insofern ist ein Gebet ἐν τ. ὄν. Χρ. auch κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ (I Joh 5 14). Wenn aber hier Christus statt des Vaters (15 16 16 23) der Erhörende ist (Ws, während LDT, Loisy 750 das Gegenteil entnehmen), so beruht dies auf dem Bewusstsein eigenartiger Einheit mit ihm (MR), so dass das Verhältnis der Christen zum einen wie zum anderen ein identisches bleibt. Wird 14 μέ (NB gegen AD) und ἐγώ (ND) statt τοῦτο (ABL) gelesen, so liegt das Neue eben in solcher Hervorhebung der Person Jesu (daher nach Wzs 519 Gebet im Namen Jesu = Gebet zu Jesus; vgl. HEITMÜLLER 81 f. 264), während andernfalls über dem unbeschränkten Gebiet der Gebetsgegenstände (13 ὁ τ. ὄν) auch die Bedingung nicht vergessen werden soll, daher noch einmal ausdrücklich wiederholt wird. Uebrigens fehlt ¹⁴ bei syr sin und wird von HTM 284 f. gestrichen. Die ganze Stelle bezeugt ein hohes Selbstbewusstsein der Christenheit, welcher ihr eigenes Wachstum, ihr Siegesweg in der Völkerwelt zugleich als eine Antwort erschien aus Himmelshöhen auf die von der Erde aufsteigenden Gebete der Gemeinde. Ein zweiter Trost betrifft ^{15—17} die

im Text
10. Text
im Text
Bewertung!

L. 247

werdet, so werde ich es tun. ¹⁵ Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten. ¹⁶ Und ich werde den Vater angehen, und er wird euch einen anderen Beistand geben, damit er in Ewigkeit bei euch sei, ¹⁷ den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil

Sendung des Parakleten. Nur als Voraussetzung hiefür, nicht aber als selbständige Mahnung (so nur in A rec. τηρήσατε) wird **15** wie ^{21 23 24} das Halten der ἐντολαὶ Χριστοῦ eingeschärft, ein praktischer Fingerzeig, wie man in den Besitz des Geistes gelange (O. HTZM 269), und gleich der καὶνὴ ἐντολή ^{13 34} an die neue, aber auch neu, innerlich motivierte (s. zu ^{15 15}) Gesetzmäßigkeit der werdenden kath. Kirche und an ihr Schlagwort nova lex (Barn. 2^a) erinnernd. Nachdem sie so das Ihre getan haben, wird **16** er seinerseits (καὶγὼ) den Vater für sie angehen und (καὶ abermals consecutivum) wird dieser ihnen einen anderen (vgl. I Joh 2¹, wo das Wort ausser Joh 14 ^{16 26} 15 ²⁶ 16 ⁷ allein noch im NT steht) Beistand senden: παράκλητος ist im Classischen Rechtsbeistand, Anwalt (daher TERT. übersetzt advocatus), was besonders für ^{16 8} zutrifft (nach B. W. BACON, Journal of Bibl. Lit. and Exeg. 1896 S. 64 ff., der Joh 15 ^{18—16 4} als Paraphrase von Mt 10 ^{46—25} ansieht, ist παράκλ. ^{15 26} der Advokat vor menschl. Gericht). Griechische Väter und Ephraëm dagegen nehmen es = παρακλήτωρ Tröster, wozu der dem Messias beigelegte Titel Menachem stimmt; vgl. Bsst, Relig. d. Judent.² 261. Ueber die beiden Formen s. ZN I 45 f.; Komm. 554—556. Das Wort ist in die jüdische Sprache übergegangen; Pirke aboth 4 ¹¹: durch jede Erfüllung eines Gebotes erwirbt man sich einen מְנַחֵם, durch jede Uebertretung einen מוֹצֵא (weiteres b. ZN). Bei Philo findet es sich ebenfalls und hat dort gelegentlich auch die erweiterte Bedeutung Helfer (HATCH, Essays in biblical Greek 82 f.). Letztere passt auf alle in betracht kommenden Stellen der johann. Literatur (neuere Ausl. JÜLICHER, EB III 3567—3569). Da Philo das Wort als Ausdruck der religiösen Sprache gebraucht, sind wir der Notwendigkeit überhoben, auf babylonische Gottesvorstellungen zurückzugreifen (ZIMMERN, Vater, Sohn und Fürsprecher in der bab. Gottesvorstellung 1896 S. 13¹), wenn sich auch seine Verwertung des Begriffs mit der johann. keineswegs deckt. Philo nämlich nennt nach dem richtigen Verständnis von Vita Mos. 3 ¹⁴ den Kosmos so (GRILL I 133 f., E. F. SCOTT 330 f.), nicht den Logos (ZELLER III¹ 2 S. 372, AALL I 202, J. RÉVILLE 251 f., PFL II 377 486). In den joh. Schriften dagegen wird I Joh 2¹ Christus als παράκλητος bezeichnet, und der gleiche Titel ergibt sich an unserer Stelle für ihn aus der Rede vom „anderen“ Beistand. Ausdrücklich mit dem Namen belegt wird im Evglm aber nur der Geist. Dieser soll, während Christus jetzt scheidet, dauernd bei den Jüngern bleiben. Aus dem Nebeneinanderstehen beider leitet die Mehrzahl der Ausleger (K. R. KÖSTLIN, HOFMANN, WS, O. HTZM 270, LOISY 751) das Recht her, die Persönlichkeit des Geistes neben Christus zu behaupten. Aber da Kap 14 und 16 die Wiederkunft Christi mit dem Kommen des Geistes ineinanderfließt (PFL II 487. CORSSSEN, ZntW 1907 S. 131 f.), will eine Minderheit (D.W. SCHKL. BEVERSLUIS, De hl. Geest en zijne werkingen 1896 S. 459 462 f. 465) von einer Verselbständigung des Geistes nichts wissen. In Wirklichkeit ist das Verhältnis dem Logosverhältnisse analog zu fassen. Wie der Vater im Sohn ist, gleichwohl aber der Vater ein anderer und der Sohn ein anderer, so heisst auch der Geist ein „anderer“ Beistand, während es ¹⁸ doch auch wieder Christus selbst ist, der persönlich im Geist wiederkehrt; NtTh II ⁴⁷³ f., PFL II 486—488. Der ἄλλος παράκλ. wird **17** im Gegensatze zum πνεῦμα τῆς πλάνης I Joh 4⁶ als

Agnes Weston - 85 - 15.10.12.

Ena II

~~L. H. H. (2. 11. 29)~~

~~L. H. H. Cohn, 11. 11. 1919,~~

F. S. L. und/oder im L. all. L. = 1. Teil L. Teil Mena

zu 1. Teil: L. L. H., die 1. auf 1. Teil 1. Teil

of another Engl. Lib.
I also like lifting your work: Cosman 182

sie ihn nicht sieht noch kennt. Ihr kennt ihn, weil er bei euch wohnt und in euch ist. ¹⁸ Ich will euch nicht als Waisen lassen, ich komme zu euch. ¹⁹ Noch eine kleine Weile und die Welt sieht mich nicht mehr; ihr aber seht mich, weil ich lebe und ihr leben werdet. ²⁰ An jenem Tage werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr

Geist der Wahrheit, wie er 16 13 um seines Tuns willen heisst (SCHZ), beschrieben; vgl. I Joh 2 20 27 5 1 6. Als verschieden von allem menschlichen Geist wird er charakterisiert schon durch die völlige Unempfänglichkeit, welche ihm gegenüber die Welt an den Tag legt, die weder eine sinnliche, unmittelbare (θεωρεῖ wie 19), noch eine innerlich vermittelte (γινώσκει) Erkenntnis vom Wesen des Geistes besitzt (Ws). Dagegen stehen den Jüngern mit dem Besitze der christl. Weltanschauung auch Erfahrungen zu Gebote (O. HTZM 270), wie nur die sie machen, bei welchen der Geist bleibt. In beiden Teilen der Aussage klingt I Kor 2 8—10 12 14 an (PFL II 377, vgl. P. EWALD 93). Die ursprüngliche LA ist wohl μένει und ἔστιν (Cod it, für letzteres, deshalb aber wahrscheinlich auch für ersteres BD); ἵνα haben ἔσται, dem ein μένει entsprechen dürfte. Das Motiv für die Verwandlung des Präsens in das Futurum liegt auf der Hand. Aber gerade jenes ist für den Evglisten charakteristisch. Für ihn ist, was der Herr verheisst, schon Wirklichkeit geworden (HTM 285); er spricht zu seinen Zeitgenossen (LOISY 752). Ein dritter Trost 18—21 betrifft das „Wiedersehen“: ein hier und 16 16 17 19 22 in die christl. Weltanschauung eingeführter Begriff. Die τεχνία 13 33 sollen 18 nicht dauernd verwaist bleiben. Auch wenn das (bei syr cur fehlende und von WELLHAUSEN 11 beseitigte, s. zu 3) ἐρχομαι πρὸς ὑμᾶς wegen 20 19 26 auf die Erscheinungen des Auferstandenen bezogen werden muss (erst durch diese neue Beziehung werden das zweite und das dritte Trostmoment unterscheidbar), kommen dieselben in diesem Zusammenhang doch nur in betracht, sofern dadurch das Bewusstsein unvergänglicher Gemeinschaft mit dem den Schranken der Endlichkeit Entrückten begründet werden soll (Ws, Lehrb. 273 f.). Schliesslich treten daher auch jetzt wieder innere Erfahrungen wie Gal 2 20 an die Stelle der äusseren Wiedererscheinung, sei es nun, dass diese alsbald eintretend (griech. Ausl.) oder als endgeschichtlich (lat. Väter) gedacht werde. Jedenfalls also bleibt die Annahme eines Doppelsinns (schon LTH) im Recht, zumal auch 19, wo zwar das *noch ein Kleines* (13 33 16 16) und die Welt sieht mich nicht mehr beweist, dass auch *ihr aber seht mich* von irdischen Vorgängen und wahrnehmbaren Begegnungen zu verstehen ist, während doch andererseits nicht etwa, wie 16 16 17 19 steht: ihr werdet mich sehen. Vielmehr wird das Präsens θεωρεῖτε begründet durch *ich lebe* (nicht: werde leben): nur für die Welt scheidet er aus dem Kreis des Bestehens und Daseins aus, weil ihr Auge nur für sinnliche Wahrnehmungen eingerichtet ist. Dem Geistesauge wahrhaft Lebendiger — und solche werden die Jünger dereinst sein (καὶ ὑμεῖς ζήσετε) — ist er als Quelle des Lebens und der Auferstehung immer gleich gegenwärtig; der Tod hat diesem Leben nichts abzubrechen vermocht (GRILL I 288, LOISY 752). Ein Blick auf die hier end- und trostlos werdende Zerfahrenheit derjenigen Auslegung, welche alles von dem wirklichen Standpunkte Jesu aus und unter Voraussetzung der Geschichtlichkeit der Situation erklären will, belehrt über die Unvermeidlichkeit des angedeuteten Weges ins Freie. Ebenso ist die ἐκείνη ἡμέρα 20 und 16 23 26 weder auf Ostern (Ws), noch auf Pfingsten (GDT), noch auf die Vollendungszeit (EW) zu beschränken, sondern in Nachahmung

in mir und ich in euch. ²¹ Wer meine Gebote hat und sie bewahrt, der liebt mich; wer aber mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren. ²² Sagt zu ihm Judas, nicht der Iskariote: Herr, ~~und was ist geschehen~~, dass du dich uns zeigen willst und nicht der Welt? ²³ Jesus antwortete und sagte zu ihm: wenn einer mich liebt, wird er mein Wort bewahren, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm

des prophetischen בְּיִסְרָהֵל, z. B. Sach 12 3-9 (O. HTZM 182) auszuweiten auf die sowohl mit Ostern (HGSTB), wie mit Pfingsten (KL) beginnende Zeit (s. zu 20 22), auf die ganze neue Aera, die der Auferstandene heraufführt. Es ist die Epoche des Evglsten, deren christologischer Erkenntnis die Formel entspricht, dass Christus seit seinem Hingange nicht etwa verloren, sondern *im Vater* ist, welcher schon 10 11 10 38 dagewesenen Immanenz aber hier mit Beziehung auf ὑμεῖς ζήσετε ¹⁹ auch die, schon 6 56 zum Ausdruck gelangte, wechselseitige Immanenz Christi und der Jüngerschaft, der Gemeinde, der Kirche zur Seite tritt; weil diese ihr Lebenselement in Christus hat, Christus das bestimmende und treibende Prinzip in den Seinigen ist, stehen auch letztere durch ihn in unverkümmerter Gemeinschaft mit Gott: der volle Ausdruck des gereiften christl. Bewusstseins. Alle und jede Beziehbarkeit auf die Auferstehung (auf diese führt der Ausdruck ἐμφανίσω, s. zu 22) ginge vollends verloren, wenn **21** der Besitz (ἔχειν wie 5 38) und die Beobachtung seiner Gebote nicht bloss als Betätigung und Probe der Liebe zu ihm, sondern auch als Voraussetzung (LDT) oder Bedingung (GDT) der beschriebenen Gemeinschaft beschrieben würde. Mindestens soll in Weiterführung des Gedankens, dass es keine Trennung für ihn und die Seinigen mehr gibt, gesagt werden, Christus werde solchen, welche als echte Glieder seiner Gemeinde seine Gebote halten (Ws), das I Joh 3 2 (ὁφόμεθα αὐτὸν καὶ ὁὖς ἐστὶν) für das Jenseits vorbehaltene Ziel schon als Vorausgenuss zuteilen: eine allerdings kontemplative, ja mystische Bestimmung des Heilsgutes (O. HTZM 84 89 271). Eine vierte Unterbrechung wird **22** herbeigeführt durch die Frage des anderen, von dem 13 30 zuletzt genannten zu unterscheidenden, Judas (syr cur: Judas Thomas, syr sin: Thomas; s. zu Lc 6 16 und ZN, Komm. 561 43), der nach dem gewöhnlichen Schema der Missverständnisse die innerliche Offenbarung als äussere setzt und die, der alten Christenheit auf dem Herzen liegende und von der jüd. Gegnerschaft am Leben erhaltene (Wzs 525 f.), Frage anregt: *und* (s gegen ABDL; s. zu 9 36) *was ist geschehen* in bezug darauf, *dass du dich uns offenbaren willst und nicht der Welt*, die das viel nötiger hätte? Welcher Vorfall hat dich zu dem Entschlusse bestimmt, dich als den Auferstandenen (vgl. für ἐμφανίζεῖν Mt 27 53) nur deinen Freunden (Act 10 41), nicht vor allem deinen Feinden zu zeigen? Vgl. den nachkanonischen Mc-Schluss bei Hieron. c. Pel. 2 15 (RESCH, Agrapha ² 209 f.). Nur auf die Parusie bezogen (Ws), würde hier geradezu ein Verzicht auf dieselbe zum Ausdruck kommen (HGF, Evglien 310). Die Antwort **23** betont unter Rückgriff auf 15 den erfahrungsmässigen Gang, welchen die Offenbarung des Auferstandenen und Verklärten genommen hat: überall war ihre Annahme innerlich und sittlich bedingt gewesen. Nur die den Sohn lieben und vom Vater geliebt werden, können die Erfahrung des Wiedersehens erschwingen. Bei ihnen aber setzt sich die Einwohnung Gottes, welche 1 14 (ἐσκήνωσε) prinzipiell begründet wurde, fort. Wie Wanderer kommen der Vater und der Sohn (D syr cur haben: ἐλεύσομαι, ποιήσομαι) vom Himmel,

— von Bannet of,

York 20
Gives S. Hallam am 24th above Corp. am 20th in Gaij

Went

Full I

7. 4. 19

Loch

Loch. ~~1798 = 20 / 179~~
W. auf d. f. l. all. W. auf d. f. l. u. d. f. l.
H. auf d. f. l. u. d. f. l.

W. a. full. f. s. alt. The first year was not.

34. *Leish. -* *Vol. 1.*

~~Int.~~

kommen und Wohnung bei ihm machen. ²⁴ Wer mich nicht liebt, bewahrt meine Worte nicht; und das Wort, das ihr hört, ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich gesandt hat. ²⁵ Dieses habe ich zu euch geredet, während ich bei euch weilte; ²⁶ der ~~Beistand~~ aber, der heilige Geist, welchen der Vater senden wird in meinem Namen, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe. ²⁷ Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch. Euer Herz erschrecke nicht und verzage

um unter irdischem Dache zu herbergen (MR), und so vollendet sich die theokratische Idee des Wohnens Gottes unter seinem Volke Ex 25 8 29 45 Lev 26 11 12 Ez 37 26 27. [Dabei geht πρὸς αὐτόν und παρ' αὐτῷ (gegen GRILL I 136 f.) über die mit ἐν αὐτῷ auszudrückende unio mystica hinaus: es ist dieselbe häusliche Niederlassung der Gottheit auf Erden, wie Apk 21 3, die johann. Erneuerung von Mt 18 20 28 20; s. zu Eph 3 17.] Durch den Gegensatz **24** bestimmt sich der Begriff ὁ κόσμος ²² = ὁ μὴ ἀγαπῶν με, so dass erst hier des Judas Frage ihre (indirekte) Antwort empfängt. Wie ungeeignet also die Welt ist, des Sohnes und damit auch des Vaters Selbstoffenbarung zu vernehmen, erhellt daraus, dass jene im Christuswort auch Gotteswort verwirft (O. HTZM 271 f.). Somit sind λόγοι = ἐντολαί, die einzelnen Teile des λόγος jene, der ἐντολή diese, und aus 7 16 erhellt, dass ὁ λόγος ὃν ἀκούετε = ἡ ἐμὴ διδασχά; s. zu 12 48. Den Abschluss des Redecyklus ^{25—31} leitet **25** die Bemerkung ein, dass er selbst mit seiner persönlichen Unterweisung bis zu diesem Punkte gekommen sei. Es drückt sich bezeichnenderweise so aus, als wenn sein Aufenthalt unter den Seinen bereits abgeschlossen wäre (LOISY 756). Das Weitere überlässt er **26** getrost dem, seine irdische Gegenwart ersetzenden, Parakleten, welchen als einen innerlich gegenwärtigen Lehrer *der Vater senden wird ἐν τῷ ὀνόματί μου*. Dass diese Wendung hier nicht „in meinem Auftrag“ heisst, wird allgemein anerkannt. Man schlägt deshalb wohl vor: „in meiner Sache“, aber ohne das sprachlich rechtfertigen zu können. „Statt meiner“ (THOL, EW, WS) ist aus dem gleichen Grund kaum möglich und würde dazu eine sachliche Schwierigkeit ergeben, insofern als der Vater den Akt der Sendung doch nicht in Stellvertretung des Sohnes vollzieht. Man müsste daher (mit WS) das ἐν τῷ ὀν. μου hier zum Objekt ziehen („als meinen Stellvertreter“), käme dann aber mit 16 23 in Konflikt, wo die gleichen Worte mit dem Verbum zu verbinden sind. Wir werden deshalb in unserem Vers, wie ¹³ (s. d.), die Uebersetzung „bei Gebrauch meines Namens“ vorziehen. Der Auslegungskanon für das Folgende liegt in 16 12—14. Das πάντα steht im Gegensatz zu ταῦτα ²⁵. Der Geist erst ergänzt die fragmentarischen Belehrungen Jesu, deckt allen Zusammenhang auf und bringt auch das Einzelste und Eigentümlichste derselben unter neue und umfassendere Beleuchtung (vgl. 2 22 7 17 13 7 36), so dass den Jüngern zu Mute ist, als ob ein unerschöpflicher Erinnerungsschatz in ihrer Seele verborgen läge, ja als hätten sie es schon einmal gehört und gesehen, was allezeit und jeglichen Ortes müsse getan und geredet werden: Analogie zur platonischen Reminiscenz. Nachdem so der Uebergang zum Schlusse gemacht war, folgt **27** ein Abschiedsgruss, in welchen aber ein tieferer Sinn verlegt wird. Einestells nämlich ruft der Scheidende nach orientalischer Sitte den Jüngern noch den Trostspruch לְבַבְכֶּם בְּשָׁלוֹם zu, wie I Sam 1 17 20 42 29 7 Mc 5 34 Lc 7 50 8 48 Act 16 36 Jak 2 16 Eph 6 23 I Pt 5 14 III Joh 15. Andererseits führt *nicht wie die Welt* ihre ohnmächtigen und

nicht! ²⁸ Ihr habt gehört, dass ich euch gesagt habe: ich gehe hin und komme zu euch. Wenn ihr mich liebet, würdet ihr euch freuen, dass ich zum Vater gehe, weil der Vater grösser ist als ich. ²⁹ Und ~~man~~ habe ich es euch gesagt, bevor es geschieht, damit ihr glaubt, wenn es geschieht. ³⁰ Nicht mehr viel werde ich mit euch reden; denn

gehaltlosen Grüsse *gibt* über die blosser Form hinaus. Er wünscht nicht den Frieden, er verleiht ihn wirklich. Unter der Leitung des Geistes werden die Jünger alle Unruhe, Unstetigkeit und Unsicherheit des Tuns ablegen, in ihrer Seelenruhe von keinem nachgehenden Gefühl gepeinigt werden, als ob sie auch hätten anders handeln können. So hat Christus, zumal der johan-neische, selbst im steten Rückzug und Rückgriff auf den tieferen Geistesgrund seines Wesens Frieden gehabt, und eben diesen hinterlässt er jetzt den Seinigen so, wie er ihm selbst in dieser Stunde des Abschiedes fühlbar einwohnte. Er spricht also den Jüngern Mut ein in Form eines Vermächnisses, tröstet aber zugleich die durch solches Vermächtnis Erschütterten mit Wiederholung von 1 und fügt hinzu *euer Herz verzage nicht*.

Das Selbstzitat **28** ist abermals ungenau; gemeint ist wohl 3 18. Mit εἰ ἡγαπᾶτε (ἀγαπᾶτε DL wäre nach 8 39 zu fassen) lenkt die Rede über in eine unaussprechliche Mischung von Schmerz, Wehmut, Freude. Der Scheidende nimmt die Liebe der Jünger zu sich selbst in Anspruch, um ihnen im freudigen Lichte erscheinen zu lassen, worüber bisher ihr Herz voll Trauern und auch sein eigenes bewegt worden war. Sie sollen nicht erschrecken ²⁷, sondern sogar sich freuen, denn ihrem Herrn steht ein hoher Gewinn bevor: eine Darstellung der Erhebung über den Schmerz der Trennung unter dem Gesichtspunkt der Liebespflicht, welche viel nachgeahmt worden ist, z. B. Schiller, Maria Stuart V 6. Dass der Sohn durch seinen Hingang nur gewinnen kann, dieser für ihn also eine Lebenserhöhung bedeutet, liegt daran, dass der Vater, zu welchem er hingeht, μεζζων ist, wie 4 12 8 53 10 29 13 16. An Macht, Majestät und Seligkeit, extensiv und intensiv ist der Vater grösser und bleibt es nach den allgemeinen Bestimmungen 1 1 2, auch nachdem Christus ganz in seine Sphäre aufgenommen ist (GRILL I 85, LOISY 758). Gleichwohl sind hier ungehörig alle Erinnerungen an ἀγεννησία und γεννησία, an die menschliche und göttliche Natur u. s. w. Dagegen wird vorausgesetzt: 1) dass Christus bereits göttlichen Wesens (θεός 1 1) war, da es sich sonst doch gar zu sehr von selbst verstanden hätte, was er sagt, 2) dass immerhin nur ὁ πατήρ = ὁ θεός Quelle und Ursprung alles göttlichen Wesens, 3) dass vollends der in unveränderlicher Glorie tronende Vater grösser ist als der Sohn in seiner menschlichen Daseinsweise 17 5. Was er ihnen **29** *jetzt*, da sein Scheiden bevorsteht, gesagt haben will, ist eben das ὑπάρχω ²⁸ selbst: in diesem Hingange lag aber eine Gefahr für den Glauben der Jünger. Er ruft dieselben daher auf, die Probe zu bestehen: ganz wie 13 19. Damit ist er am Schluss angekommen und wird **30** *nicht mehr viel in Gemeinschaft mit den Jüngern (μεθ' ὑμῶν) reden; denn der Fürst der Welt ist im Anzuge*, weil Judas sein Organ ist 13 2 27. Dieser letzte Angriff, der die Vernichtung Jesu und seines Werkes bezweckt, ist nicht vom Kampf in Gethsemane zu verstehen, welcher sachlich schon 12 27 da war. Wohl aber ist auf 12 31 zurückzuweisen. Der Teufel versucht sein Letztes, aber hoffnungslos, wie in apologetischer Absicht ausdrücklich nochmals versichert wird (HRM 287). Denn *an mir hat er im Gegensatze zum κόσμος nichts*, was sein wäre, woran er einen Anknüpfungspunkt, ein Angriffsobjekt finden könnte: ein

L. H. J. J. J.

+

Stille

Went

es kommt der Fürst der Welt, und an mir hat er nichts. ³¹ Aber damit die Welt erkennt, dass ich den Vater liebe, und wie mir der Vater aufgetragen hat, so handle, steht auf, wir wollen von hinnen gehen.

Selbstzeugnis für Jesu Sündlosigkeit im Sinne einer unangreifbaren, keine Fugen belassenden, Rüstung heiligen Wesens, die ihm zu Gebote steht. Nicht also darf καί mit „aber“ übersetzt oder eine starke Interpunktion davor angebracht werden. Den Gegensatz bringt erst ἀλλά **31**, wo wieder der Nachsatz nicht etwa mit καί καθὼς κτλ. beginnt, sondern erst in ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν vorliegt (ZN, Komm. 565), welche Worte den Gegenschlag auf das Anrücken des Teufels ausmachen und wie 10^{17 18} die Freiwilligkeit des Todes (O. HTZM 87), den Entschluss, dem Angreifer entgegenzugehen und den Kampf aufzunehmen, ausdrücken. Gerade weil der Fürst der Welt nichts an ihm hat, könnte Christus sich aus seiner Hand retten 12^{27 28}. Motiv seines Nicht-wollens ist: die Welt soll sehen, dass er dem Gebote (ἐντολὴν ἔδωκεν nach 12⁴⁹, richtiger καὶ ἐντεῖλατο) des Vaters treu bleibt; sie soll die Unüberwindlichkeit dieser Liebe zum Vater kennen lernen, wie sie aushält in Not und Tod. Auch das Reich der Finsternis, dem er jetzt zeitweilige und äusserliche Macht über sich einräumen will, soll gestehen müssen, dass es an ihn, den einen, kein Recht hat. In diesem Zusammenhang wird hier ein einzigesmal die Liebe des Sohnes zum Vater hervorgehoben, während Joh sonst immer von der Liebe des Vaters zum Sohne redet (RITSCHL II ³ 99 f.).

Die Rede ist so sehr ein geschlossenes Ganze für sich mit seit ²⁵, zumal mit ²⁷ (εἰρήνην ἀφ' ἡμῶν) und noch mehr mit ³⁰ (οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν) deutlich hervortretender Schlusswendung, überdies das ἐγείρεσθε, ἄγωμεν so ersichtliche Reproduktion von Mc 14⁴² = Mt 26⁴⁶ mit angeschlossenem Hinweis auf die Nähe des Verräters (= ³⁰ ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων), dass jede Möglichkeit einer Annahme hinfällt, wonach „Jesus stehen blieb und noch weiter mit ihnen redete“ (Ws 418 f.), nämlich noch doppelt und dreifach so viel, als er schon vor jener Aufbruchlosung geredet hätte. Ebenso wenig hat Jesus in diesem Moment das Abendmahl gestiftet, wodurch dann die folgende Rede vom Weinstock (vgl. Mc 14²⁵ = Mt 26²⁹) veranlasst wäre (DELFF, Beiträge 35 f. SPITTA I 173). Aber die noch folgenden Reden sind überhaupt nicht als Fortsetzung der bisherigen, sondern als ein gleichfalls selbständiger Zyklus von Reden gedacht, welche die Abschiedsgedanken in teilweise neuer, auch ruhiger und zuweilen doktrinärer gehaltener, Form zur Darstellung bringen (LOISY 760, auch HTM 176 288). Daher der Inhalt von 13^{34 35} = 15^{12 13}, der von 14^{15 21} = 15¹⁰, der von 14^{16 17 26} = 16¹³, der von 14¹⁹ = 16¹⁶; aber letztere Aussage erregt 16^{17—19} Anstoss und bedarf der Rechtfertigung. Also müsste 14¹⁹ eigentlich nachfolgen, wie ganz ersichtlich 16⁵ nur vor 13^{33 36} 14⁵ begreiflich wäre, während doch schon aus 15^{15 20} erhellt, dass der zweite Zyklus nach dem ersten geschrieben ist. Auch 15¹⁶ gewinnt im Grunde nur von 14^{12 13} her Licht und Sinn. Und 15²⁶ 16⁷ reden von Parakleten als einer aus 14^{16 17} bekannten Grösse. Dieses Verhältnis beider Zyklen ist keineswegs unbemerkt geblieben. Man sprach von mangelhaft verbundenen Aufsätzen (WEISSE II 283), schied den zweiten Zyklus an dieser Stelle aus (SCHKL, StKr 1840 S. 770), sah in ihm eine Erweiterung der kürzeren Fassung (SCHW 21), vermutete Einschaltung (SCHWALB 450), fand Spuren nachträglicher Einlegungen (THM 629) und Variationen (PFL II 377), um endlich in Kp 15—17 geradezu eine zweite Redaktion zu finden, deren Inhalt teilweise über das engere Thema der Abschiedsreden hinausgreife (A. BECKER, StKr 1889 S. 132—135). Neuerdings teilen sich die Ausleger, denen die Abschiedsreden, so wie sie vorliegen, undurchsichtig und unverständlich erscheinen,

XV ¹ Ich bin der wahrhaftige Weinstock, und mein Vater ist der Wein-

und die kleine Mittel zur Besserung nicht für ausreichend halten (wie etwa CORSSSEN, der ZntW 1907 S. 138 ff. ausser einigem anderen das ἐγείρεσθε, ἀγωνεῖν ἐν τῇ πόλει streicht), in der Hauptsache in zwei Gruppen. Die eine will helfen durch Umstellung der Kp 15 16, welche hinter 13^{31a} (SPITTA I 168—193; zwischen 31^a und 15 soll ausserdem ein Blatt mit dem Abendmahlsbericht ausgefallen sein) oder 13²⁰ (B. W. BACON, Journal of the soc. for bibl. lit. 1894 S. 64—76) oder 13³⁵ (WENDT 96 f.) zu versetzen wären (über diese Versuche ZntW 1902 S. 56). Die andere (vor allem WELLHAUSEN 7—15, doch auch HTM 288) erklärt Kp 15—17 für späteren Einschub von fremder Hand (hiergegen CORSSSEN, ZntW 1907 S. 125 ff. J. MOFFATT, Exp 7. ser. Jul. 1907 S. 63 ff.). Uebrigens besteht ein formeller Unterschied zwischen beiden Redegängen darin, dass zuvor Christus der Reihe nach mit Pt 13^{6—10} 36—38, dem Lieblingsjünger 13²⁵ 26, dem Verräter Judas 13^{27—30}, mit Thomas 14^{4—7}, Philippus 14^{8—10} und dem anderen Judas 14^{22—24}, also, von Andreas abgesehen, mit allen sonst mit Namen genannten Jüngern verhandelt, während im zweiten Zyklus die Jünger nur in der Mehrzahl 16¹⁷ 18, ja in corpore 16²⁹ 30 das Wort nehmen. Zerfallend in zwei Abschnitte (Mahnung zur Treue 15^{1—17} und Hinweis auf den Kampf mit der Welt 15^{18—16} 33), bietet er meist nur Ausführungen der im ersten Zyklus bereits verarbeiteten Gedanken. So beginnt er 15^{1—10} mit einer Allegorie, welche nur den 14¹⁰ 11²⁰ bereits fixierten Gedanken zur Darstellung bringt, und schliesst 16²⁸ mit einer Schilderung des Höhepunktes des Selbstbewusstseins Jesu, welche dem Eingang 13³ entspricht. Ebenso kehrt 16³³ der sieghafte Schwung des Epilogs 14^{29—31} wieder, nachdem 16³¹ 32 allen Jüngern dieselbe beschämende Erfahrung geweissagt war, welche als ihr Stellvertreter 13³⁸ Pt zu machen hat. Dadurch bestimmt sich auch die Auslegung von 16²⁹ 30, wo die Jünger unmöglich im Gegensatz zu dem Tiefstande des Verständnisses eines Thomas 14⁵, Philippus 14⁸ und Judas 14²² plötzlich auf der letzten Höhe angelangt sein können. Sofern sie aber doch zweifellos an die göttliche Sendung Jesu glauben 16²⁷ 30 und darum Gegenstand des hohepriesterlichen Gebetes werden können, „geht derselbe Prozess, in welchem die messianische Tätigkeit Jesu bisher an dem Unglauben der Juden ihren Verlauf genommen hat, nur in anderer Form, auf besserem Grund und mit einem ganz anderen Erfolg in dem engeren Kreis der Jünger fort“ (BR 201).

Abschiedsreden: zweiter Gang. 15^{1—16} 33. Die Rede vom Weinstock 1—10 ist so wenig wie 10^{1—16} ein ursprüngliches Gleichnis, dessen Deutung I vorausgeschickt, dessen Elemente 2 4 6 noch ersichtlich wären, während erst der Evglst den Grundgedanken von der mystischen Einheit hineingelegt, es zur Allegorie umgestempelt hätte (Ws 425 f.). Die gleichmässig durchgeführte Allegorie (vgl. JÜLICHER, Gleichnisreden I² 115 201 f.) schliesst sich an die prophetische Bildersprache Jes 5^{1—7} Jer 2²¹ (ἄμπελος ἀληθινή) Ez 15^{1—6} 19^{10—14} Ps 80^{9—16} JSir 24¹⁷ (σοφία ὡς ἄμπελος) Apk Bar 36³ 37, auch wohl an synopt. Motive wie Mt 7^{18—20} 15¹³ 20¹ 21^{28—43} 26³⁰ Lc 13^{6—9} an (O. HTZM 121); s. ausserdem oben S. 74 f. Wenn auch die Vermutung (SPITTA I 173 f.), dass sich die Rede vom Weinstock an einen verlorenen Abendmahlsbericht anschliesse, hinfällig ist, so mag doch, in Erwägung, dass die Worte am letzten Abend gesprochen sind und die Erinnerung an das Abendmahl, wenn auch seine Stiftung nicht erzählt wird, über dem Ganzen liegt (s. S. 237 f.), vermutet werden, dass die Wahl der Bildrede nicht unabhängig von dem Gedanken an jenes Mahl erfolgt ist (LOISY 762, HTM 289). Jedenfalls verdient es Beachtung, dass uns in den Abendmahlsgebeten der Didache (92) „der heilige Weinstock Davids“ begegnet (doch s. P. DREWS in HENNECKES Handb. z. d. nt. Apokryphen 1904

x = singly.

~~+29~~

~~Cx 13₂₀ : primary - 1. Abt. - 1. Abt. - 1. Abt.~~

~~ring = 20 2p 13' 100 111 14₁₅ = 111 + 26₂₉ = 111~~

... (P. 4) ...

Was denkt f. Urs. S. Kalaussion? 3

EX 11

Resultat

gärtner. ² Jede Ranke an mir, die nicht Frucht trägt, entfernt er, und jede, die Frucht trägt, säubert er, damit sie mehr Frucht trage. ³ Ihr seid bereits rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe: **¶** bleibt in mir, so ich in euch. **¶** Wie die Ranke von sich aus nicht Frucht tragen kann, sie bleibe denn am Weinstock, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt. ⁵ Ich bin der Weinstock, ihr seid die Ranken. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der trägt viele Frucht; denn ohne mich könnt ihr nichts tun. ⁶ Wenn einer nicht in mir bleibt, wird er hinausgeworfen wie die Ranke und vertrocknet, und man sam-

S. 270). Ferner liegen der Gegensatz zu den chiliastischen Reben bei Papias (O. PFL II 378) und die Analogie der dionysischen Rebe der Mysterien (E. PFLEIDERER, JpTh 1887 S. 212; Die Philosophie des Heraklit 379 f.). Mit ἡ ἀληθινή (s. S. 55 f.) wird Christus allerdings als der, der höheren Welt angehörige, Weinstock bezeichnet (O. HTZM 274), welcher vermöge einer, dem Gesetze des organischen Lebens analogen, Tätigkeit innerhalb der Menschheit wirkt, nachdem ihn einmal Gott, der höhere γεωργός = ἀμπελοργός, in dieselbe eingepflanzt. Ueber πᾶν κλήμα 2 s. zu 6 39. Aeussere Lostrennung ist das auf innere Ablösung folgende Gericht. Im Zusammenhang bezieht sich die Aussage zunächst auf Judas (SPITTA I 174), für den Evglsten dann aber weiterhin auf die „chrétiens tièdes ou mauvais qui apostasient“ (LOISY 763). Wie αἶρειν = wegschneiden, so ist καθαίρειν = ausschneiden (der Wasserreben), säubern, reinigen, woraus sich auch die Anwendung der zweiten Hälfte des Bildes 3 erklärt: *bereits seid ihr* (nicht aber im Gegensatze zu denen, die erst noch werden sollen, was ihr seid) *rein um des Wortes willen* (Act 15 9), d. h. weil unter dem überwältigenden Eindruck der direkt empfangenen Selbstoffenbarung Jesu im Grundsatz unzugänglich für unheilige Gewalten geworden. Nachdem sie diese reinigende Gesamtwirkung schon erfahren haben (gewöhnliche Ausl. gegen Ws), handelt es sich für die Jünger, wie 13 10 um jeweilig wiederkehrende Nachreinigung (LOISY 763), so hier nur noch um ein Verbleiben: daher 4 μένετε (O. HTZM 274), und zu κἀγὼ ist μενῶ zu ergänzen, vgl. 6 56; ἐν ἐμοὶ und ἐν ὑμῖν aber wäre mit Rücksicht auf die eben besprochene Sache mit „in“ (Ws), mit Rücksicht auf das gleich daran sich schliessende und auch vorher schon eingeleitete Bild mit „an“ (MR) wiederzugeben. Aber wenigstens für ἐν ὑμῖν fordert selbst das Bild die Vorstellung *in euch*: der Saft des Weinstocks in den einzelnen Reben. An die Forderung knüpft sich eine Verheissung, aber zuerst nach der negativen Kehrseite: ein dem Glauben entsprechendes Handeln ist, wo der Zufluss schaffender Lebenskräfte abgeschnitten ist, nicht mehr zu erschwingen. Denn 5 Christus ist im Verhältnis zu den Jüngern *der Weinstock* (= 1, ebenso 10 7 = 9 ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα und 10 11 = 14 ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμήν), sie im Verhältnis zu ihm *die Ranken*. Dann wird das Bleiben in ihm aus 4 aufgenommen und durch κἀγὼ ἐν αὐτῷ = καὶ ἐν ᾧ ἐγὼ μένω ergänzt, der Gedanke selbst aber weiter geführt durch positive Darstellung des Erfolges. Wie aber das gesetzte Verhältnis von Weinstock und Reben dem paul. Bilde von den Gliedern des Leibes und dem sie belebenden Geiste I Kor 12 12 13 analog ist (J. Weiss, Nachfolge 99. LOISY 764. HTM), so resultiert auch der aus dem Bilde herausfallende (doch s. über ποιεῖν zu Mt 3 8 = Lc 3 8) Satz ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν aus paul. Elementen: χωρὶς Χριστοῦ (Eph 2 12) εἰς οὐδέν (Mt 5 18) ἰσχύει ἡ πίστις (Gal 5 6). Nochmals wird das Bild 6 aufgenommen, und zwar

melt sie und wirft sie ins Feuer, und sie brenn^{en}. ⁷ Wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben, so bittet, was ihr wollt, es wird euch werden. ⁸ Dadurch ist mein Vater verherrlicht, dass ihr viel Frucht tragt und ~~(meine Jünger werden)~~. ⁹ Wie mich der Vater geliebt hat, habe auch ich euch geliebt; bleibt in meiner Liebe. ¹⁰ Wenn

unter Rückkehr zu dem αῖρειν τὸ κλήμα ² und in malerisch belebter, z. T. synoptisch klingender Darstellung des Geschickes dieses κλήμα. Die Aoriste ἐβλήθη ἔξω (Mt 5 13 21 39) καὶ ἐξερᾶνθη (die abgeschnittene und weggeworfene Ranke verdorrt) stehen nicht sowohl von der augenblicklich eintretenden Folge (gewöhnliche Ausl.), als vielmehr vom Standpunkte der letzten Gerichtsvollziehung (LOISY 765), die mit συναγοῦσι (Mt 13 30 40 41) und καίεται (Mt 3 10 12 7 19 13 30 42 18 8 9 25 41) als Gegenwart gesetzt ist; ἀλλά aber steht wegen tatsächlicher Vielheit der diesem Geschick verfallenden κλήματα. // Nach 2 6 scheint die Möglichkeit zu bestehen, dass der mit Christus Vereinte wieder aus der Gnade fallen kann (ebenso 6 66 17 12). Andererseits versichert Jesus freilich (6 39 f.), dass er dem Willen des Vaters zufolge keinen, der an ihn glaubt, verlieren solle; denn niemand kann ihm seine Schafe rauben (10 28 29). Gleichwohl ist die Annahme eines Widerspruchs nicht nötig, wenn nämlich Joh in den Anhängern, die sich wieder von Jesus wenden, und im Verräter eine falsche Jüngerschaft sieht, die dem Herrn nie wirklich angehört hat (GRILL I 307, LOISY 765). In diese Richtung weist I Joh 3 9: wer aus Gott gezeugt ist, kann nicht sündigen (vgl. NtTh II 495). Dem Unheil 6 tritt 7—9 das gesegnete Geschick gegenüber, indem mit καὶ τὰ ῥήματα κτλ. 7 statt κἀγὼ ἐν ὑμῖν 5 (die Immanenz ist mithin vermittelt durch Erinnerung an die Worte) das Bild definitiv verlassen wird. Nur hier würde die sonst im NT häufige Verwechselung von ὁ ἐάν und ὁ ἄν (A. BTM 63 f. BLASS, Gramm. § 65 7) bei Joh sich finden, falls nicht letzteres nach B zu lesen sein sollte; jedenfalls ist der Imper. Aor. Med. αἰτήσασθε der LA αἰτίσεσθε 8 rec. vorzuziehen: in der Liebesgemeinschaft mit Christus sind keine anderen, als gottgemässe Wünsche möglich (O. HTZM 275). Eine Verbindung mit dem Vorigen käme 8 nur durch Rückbeziehung von ἐν τούτῳ auf die Gebets-erhöhung zustande (CYRILL), so dass gesagt würde, was es mit dieser auf sich habe, ἵνα aber den Zweck der Verherrlichung des Vaters angäbe (MR): vermöge des Segens, der ihnen durch jenes Gebet zuströmt, sollen sie Frucht bringen. Aber 14 13 erscheint vielmehr umgekehrt die Verherrlichung des Vaters als Zweck der in der Wirksamkeit der Jünger zu Tag tretenden Erhöhung ihrer Gebete (Ws). Somit steht ἐδοξάσθη ὁ πατήρ zwar asyndetisch, aber in der Form und Ideenassoziation von 14 13, während ἵνα wie 6 29 40 nur die Exposition von ἐν τούτῳ bringt (neuere Ausl.); ebenso I Joh 4 17 und ähnlich 13 35 ἐν τούτῳ ὅτι. Mit φέρετε (tatsächlich, nicht mehr bloss als Absicht gedacht) würde γένησθε (BDL) koordiniert sein, während γενήσεσθε (rec. 8 A) zwar möglicherweise (12 40 17 2) auch dem ἵνα unterstellt werden könnte, aber schon um des auf ἐμοὶ μαθηταί (meine spezifischen Jünger, vgl. 8 31 13 35) liegenden Nachdruckes willen besser selbständig genommen wird (Ws). War die Mahnung zum „Bleiben“ bisher durch den Hinweis auf den Erfolg begründet, so jetzt 9 durch den auf das Vorbild Gottes und Christi (O. HTZM 275). Denn so gross ist seine Liebe zu den Jüngern (ἡγάπησα = 13 1 34), dass sie nur mit der Liebe des Vaters zum Sohne 3 35 5 20 10 17 verglichen werden kann (Ws). Dies erwägend werden sie um so mehr in seiner Liebe zu ihnen (aktiv, wie 11 „meine Freude“) und damit in ihm verbleiben. Wodurch dies geschieht, besagt 10, wo ἡ ἀγάπη μου = ἡ ἀγάπη ἡ

coming all + moving

height.

=

that the ... in the ... of the ...

Alton.

Grill -
Koch, Pramen. Poren f. h. 12. Ich v. Trüch = h. 11 172

- Umsatz

f. 11.
14/15 f. 11

ihr meine Gebote bewahrt, werdet ihr in meiner Liebe bleiben, wie auch ich meines Vaters Gebote bewahrt habe und in seiner Liebe bleibe. ¹¹ Dieses habe ich zu euch geredet, damit meine Freude in euch sei und eure Freude völlig werde. ¹² Dies ist mein Gebot, dass ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe. ¹³ Niemand hat eine grössere Liebe als die, dass er sein Leben für seine Freunde lässt. ¹⁴ Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage. ¹⁵ Ich nenne euch nicht mehr Knechte, denn der Knecht weiss nicht, was sein Herr tut. Euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich euch alles, was

ἐμὴ ⁹ und, den Gegensatz dazu bildend, αὐτοῦ ἡ ἀγάπη Gottes väterliche Liebe zu Christus ^{17 24}. Wie τετίρηκα (vgl. τηρῶ 8 ⁵⁵) die Vergangenheit abschliesst, so deutet μένω die Fortdauer für die Zukunft an. Zu welchem Zwecke Christus eine solche Forderung erhebt, zeigt **11**, wo ταῦτα λελ., wiewohl zunächst auf ¹⁰ zurückblickend, doch ebenso den Abschnitt ^{1—10} abschliesst (Loisy 766), wie ^{16 1} den Abschnitt ^{15 18—27}; s. auch zu ¹⁷. Wenn sie in ihm bleiben, so wird ihnen aus solchem Bewusstsein der Gemeinschaft dieselbe glaubensstarke und sieghafte Freudigkeit erwachsen, und zwar im Vollmasse, wie sie ihm selbst erwachsen ist aus seinem Bewusstsein der Gemeinschaft mit Gott; vgl. I Joh 1 ⁴ II Joh 12 I Kor 7 ³⁰ II Kor 1 ²⁴ **13 11** Phl 2 ^{17 18} **4 4**. Auch hier ist also ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ so gut wie ^{3 29} die „Freude, die ich habe“. So gewiss ταῦτα zurückwies, so gewiss weist αὕτη ¹² vorwärts. Die ἐντολαί ¹⁰ fassen sich **12** zusammen in einer ἐντολή; s. zu ^{14 24}. Andererseits ist diese Erinnerung an das Liebesgebot begründet durch καὶ γὰρ ὁ μᾶς ἠγάπησα ⁹ = καὶ θὼς ἠγάπησα ὁ μᾶς ^{13 34}. Was er damit meine, macht er den Jüngern ^{13—17} begreiflich. Sie sind **13** in der Schule einer Liebe erzogen worden, die nicht mehr überboten werden kann: auch hier wie ⁸ wird ταύτης exponiert durch ἵνα, dessen Zweckbegriff abermals hinfällt (Ws). Diese Liebestat Christi bestand aber im τιθέναι τὴν ψυχὴν; s. zu ^{10 11} und vgl. I Joh 3 ¹⁶; dabei entspricht τίς, falls es nicht besser in Wegfall kommt (sDCod. it), dem οὐδεὶς. Zu gut kam das τιθ. τὴν ψυχὴν den Freunden: im Vergleich mit Rm 5 ^{6 8 10} dieselbe charakteristische Veränderung des Gesichtspunktes, wie ^{13 34} im Liebesgebot (O. HTZM 87 276). Die Bezeichnung der Jünger als *Freunde* **14** wie Lc 12 ⁴ steht nur wieder im Dienst und Interesse der Mahnung zum Gehorsam gegen seine Gebote ¹⁰ ἐὶν κτλ. Zunächst gilt es **15** die Würde zu bedenken, welche in diesem Namen liegt, der sie zu Christus so stellt, wie Abraham Jak 2 ²³ und die Propheten Sap 7 ²⁷ zu Gott standen; dagegen liegen die amici Caesaris wohl selbst ^{19 12} ferne. Das *Nicht mehr* sieht auf ^{13 16} (vgl. ^{12 26}) zurück, welche Stelle freilich sofort ²⁰ wieder aufgenommen wird, so dass also der überwundene Standpunkt des δοῦλος auch im höheren des φίλος noch erhalten bleibt. Der Sklave ist nicht eingeweiht in die Motive und Zwecke seines Herrn, der Freund aber ist dessen Vertrauter in Bezug auf Mittel und Ziele seines Tuns. Zu Freunden aber hat Christus von sich aus die Jünger erhoben, indem er sie nicht zu unfreien Werkzeugen für Ausführung ihnen auferlegter Gebote (vgl. ¹⁴ ἐντέλλομαι) machte, sondern in und mit letzteren ihnen zugleich alles, was er seinerseits vom Vater gehört hatte, kund tat, also zugleich auch einen Einblick in die innere Werkstätte seiner Antriebe und Beweggründe vergönnte (LÜTGERT, Die Liebe im NT 156). Nichts hat er ihnen etwa aus Mangel an Liebe (Motiv wie in der Abschiedsrede Act 20 ^{20 27}), wohl aber nach ^{16 12} manches gerade aus Liebe vorenthalten. Wenn

ich von meinem Vater gehört, kundgetan habe. ¹⁶ Nicht habt ihr mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und habe euch dazu bestimmt, dass ihr hingehet und Frucht tragt und eure Frucht bleibe, damit, was ihr den Vater bittet in meinem Namen, er euch gebe. ¹⁷ Dieses trage ich euch auf, dass ihr einander liebt. ¹⁸ Wenn die Welt euch hasst, wisset, dass sie mich ~~zuerst~~ gehasst hat. ¹⁹ Wenn ihr aus der Welt wäret, so würde die Welt das ihrige lieben; weil ihr aber nicht aus der Welt seid, sondern ich euch aus der Welt erwählt habe, deshalb hasst euch die Welt. ²⁰ Denkt an das Wort, welches ich euch gesagt habe: nicht ist ein Knecht grösser als sein Herr. Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie euch auch verfolgen; wenn sie mein Wort bewahrt haben, werden sie auch das eurige bewahren. ²¹ Aber alles dieses werden sie an euch tun um meines Namens willen, weil sie den, der

sofort **16** eine förmliche Gleichstellung der Jünger mit dem Meister ausgeschlossen zu werden scheint (Mr), sofern sie keineswegs etwa spontan in das Freundschaftsverhältnis zu ihm eingetreten, sondern von ihm ausgewählt worden sind (s. zu 6 70), so ruht doch nur auf letzterem Moment der wirkliche Nachdruck: da sie das Band nicht geknüpft haben, steht es auch nicht bei ihnen, es zu lösen (Ws). Die Folge der Auswahl war die Bestellung, Einsetzung (τιθέναι wie Act 20 28 I Kor 12 28 II Tim 1 11) mit dem Doppelzwecke (zwei koordinierte ἔναι): ihrerseits des Hingehens (in Ausrichtung der ἀποστολή, vgl. Mt 28 19 Lc 10 3) und Arbeitens behufs Erzielung dauerhafter Früchte (φέρειν καρπὸν erinnert zwar an 2 4 5 8, ist aber doch etwas anders gemeint); von Gottes Seite dagegen der, eben in solch fruchtbarer Arbeit sich erweisenden, Erhöhung aller ihrer Gebete, wie sie auch 14 12 13 als Kehrseite der apostolischen ἔργα erschien. Das zusammenfassende ταῦτα **17** weist zurück auf 9—16 (Ws, Loisy 769): einheitliches Ziel aller dieser Ermahnungen war das Liebesgebot 12; s. zu 11. — Im Gegensatz zu der 9—16 behandelten Liebe der Jünger untereinander handelt 18—16 4 vom Hass der Welt. Die Voraussetzung, dass er die Jünger treffen werde, ist **18** sicher (εἰ μὴ); derselbe ist nur die Fortsetzung des gegen Christus gerichteten Hasses, daher unvermeidlich: das *wisset!* Zweitens ist er **19** sogar etwas ganz Natürliches, weil wie Christus 8 23, so auch die Seinen *nicht aus der Welt* sind (Gegensatz zu 7 7). Letzteres zunächst freilich nur, sofern sie eben mit ihrer Wahl zu Aposteln 16 aus der Welt ausgeschieden wurden. Die Frage nach dem Kanon der Auswahl selbst bleibt unberührt; aber vgl. 17 6. Demgemäss ist der Hass der Welt eine Garantie für den überweltlichen Charakter der Gemeinde. Auf das erste Moment zurückgreifend, erinnert Christus **20** an 13 16 und knüpft eine Alternative daran, indem er es der Beurteilung der Jünger anheimstellt, welcher von beiden Fällen eintreten werde. Dass es der ungünstige sei, ist aber schon Voraussetzung für **21**. Dieselbe Welt, welche an den Jüngern die Bruderliebe bewundert 13 35, hasst sie doch wieder; und zwar steht die Sache bereits so, dass das einfache Bekenntnis zum ὄνομα an sich nicht bloss überhaupt Hass erweckt wie Mt 10 22 (vgl. 24 9) Lc 6 22, sondern sogar lebensgefährliche Folgen nach sich zieht: denn ταῦτα πάντα ποιήσουσιν kann sich hier und deutlicher noch 16 3 nur auf tatsächliches Vorgehen gegen die christl. Gemeinschaften beziehen. „In der Form einer Weissagung Jesu an die Jünger schildert der Evglst seine Gegenwart“ (Htm 291). Der blosse Name wird aber die Welt darum schon in Harnisch bringen, weil

— damit + fünf all auf

~~damit~~

~~damit~~

~~zoh 19 2/3 1/2~~

mich gesandt hat, nicht kennen. ²² Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie keinen Vorwand für ihre Sünde. ²³ Wer mich hasst, hasst auch meinen Vater. ²⁴ Wenn ich die Werke nicht getan hätte unter ihnen, die kein anderer getan hat, hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie (es) gesehen und doch gehasst mich und meinen Vater. ²⁵ Aber, damit das Wort erfüllt würde, das in ihrem Gesetz geschrieben steht: sie haben mich ~~umsonst~~ gehasst. ²⁶ Wenn der ~~Beistand~~ kommt, den ich euch vom Vater her senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird von mir zeugen. ²⁷ Und auch ihr zeugt,

sie bezüglich Gottes und der göttlichen Dinge überhaupt nicht orientiert ist, aus Unbekanntschaft mit dem Sender also auch den Gesandten nicht anzuerkennen vermag. Aber mit dieser ihrer Unkenntnis **22** meine die Welt nur nicht sich etwa rechtfertigen zu können. Vielmehr ist ihr Hass unentschuldigbar und ihre Unkenntnis ist Sünde, weil mit Jesu Auftreten und Selbstzeugnis die objektiven Bedingungen der Wahrheitserkenntnis gegeben waren: formell entspricht 9 41; statt εἶχον rec. A haben hier und ²⁴ ~~ABL~~ die alexandrinische Form εἶχονσαν. Weil sonach Christus das Ganze seiner messianischen Wirksamkeit als eine Macht wertet, der nur böswilligerweise zu widerstehen ist, *haben sie keinen Vorwand*, können keinerlei Mangel an Mitteln der Wahrheitserkenntnis vorschützen. Die spezifische Grösse dieser Sünde der Welt erhellt **23** daraus, dass sie Gottesfeindschaft in sich schliesst. Ueber die Konstruktion von **24** s. zu 6 36, sowie über die von **25** zu 1 8. Aber wie der Unglaube 12 37–40, so tritt auch der Hass der Welt nicht zufällig ein, sondern im Gefolge eines göttlichen Verhängnisses, welches Ps 69 5 oder 35 19, auch wohl 119 161 zum Ausdruck gekommen ist. Jesus spricht von „ihrem Gesetz“ als von einer ihm und den Seinen fremden Sache (Loisy 772). Dabei ist die apologetische Tendenz des Schriftzitates nicht zu verkennen (Loisy 773). Die Psalmen werden hier unter die Kategorie des νόμος gestellt wie 10 34, wo auch ὑμῶν dem αὐτῶν hier entspricht, und nach LXX heisst δωρεάν nicht gratis (Mt 10 8), sondern immerito = ~~27~~, weil Jesus mit dem, was er der Welt darbot, ihren Dank, nicht ihren Hass verdient hätte.

An jener objektiven Möglichkeit der Erkenntnis, wie sie bisher in seinem Wort ²² und Werk ²⁴ gegeben war, soll es übrigens auch in Zukunft nicht fehlen: diese oder eine ähnliche Gedankenverbindung führt auf **26**, wo der Geist, um die Gültigkeit und Autorität seines Zeugnisses fühlbar zu machen, wie 14 17 *der Geist der Wahrheit* heisst. Während er 14 16 26 wie Gal 4 6 vom Vater gesandt wird, und anderswo 16 7 Christus den Geist schickt, bildet unser Vers ein Mittelglied zwischen beiden Anschauungen, insofern als hier Christus den Geist vom Vater her sendet, so dass derselbe vom Vater ausgeht: Beweis für eine Variabilität der Vorstellung, die nicht behufs Konstatierung immanenter göttlicher Subsistenzverhältnisse ausgebeutet werden will. Der Standpunkt ist vielmehr die Erde, darauf der Geist als eine von oben ausgegangene Macht zur Erscheinung kommt. Während aber in der synopt. Parallele Mt 10 19 20 = Lc 12 11 12 Gott den Jüngern nur in entscheidender Stunde mit der Eingebung seines Geistes zu Hilfe kommt, ist in dieser johann. Umformung der Geist ein eigenes Offenbarungsprinzip geworden (Loisy 774), und es tut Not, dasselbe in Verbindung wie mit Christus 16 14, so auch mit dessen Jüngern, den historischen Offenbarungsträgern, zu erhalten. Daher **27 und auch ihr zeugt**. Aus der eigenen Gegenwart, die

da ihr von Anfang an mit mir seid. XVI ¹ Dieses habe ich zu euch geredet, damit ihr keinen Anstoss nehmt. ² Sie werden euch von den Synagogen ausschliessen; ja es kommt eine Stunde, wo jeder, der euch tötet, Gott einen Dienst zu leisten wähnt. ³ Und dieses werden sie tun, weil sie den Vater nicht erkannt haben und nicht mich. ⁴ Aber dieses habe ich zu euch geredet, damit ihr, wenn ~~die~~ Stunde kommt, euch daran erinnert, dass ich es euch gesagt habe. // Ich habe euch dieses

für Jesus Zukunft ist, versetzt sich der Evglst wieder in Jesu Gegenwart, die für ihn Vergangenheit ist: *da ihr von Anfang* meiner messianischen Tätigkeit *an mit mir seid*, mithin aus eigener Erfahrung Zeugnis ablegen könnt 1¹⁴ I Joh 1 1—3. Ueber diese μαρτυρία, das ἀπ' ἀρχῆς und das Nebeneinander von Geist und Apostelschaft s. zu Act 1 22 5 32 15 28. Es reicht also nicht aus, dieselbe Sache unter übernatürlichem und natürlichem Gesichtswinkel (bW) oder nach dem göttlichen und menschlichen Faktor (MR) ausgedrückt zu finden oder die Jünger als das historische Prinzip der christlichen Wahrheitserkenntnis neben den Geist als das dynamische gestellt zu sehen (WREDE, Messiasgeheimnis 186 ff.). Ueberhaupt ist es nicht anständig, das Zeugnis des Geistes mit dem der Apostel — sei es auch mit Einschluss der urchristlichen Sendboten — gleichzusetzen (LOISY 774 f.). Der Geist, d. h. der Geistesträger hat, wie besonders aus 16 13 erhellt, nicht nur die apostolische Tradition weiterzuverbreiten, sondern sie auch fortzubilden (WEINEL, Wirkungen 52 f. 98 164 f. 192 f.) und „die neue Erkenntnis, welche über das Urchristentum und die urapostolische Ueberlieferung hinausgewachsen ist, wird aus dem Munde Jesus selbst bestätigt und beglaubigt; aber der Zusammenhang soll erhalten bleiben, die Urapostel in ihrem Ansehen erhalten werden“ (WZS 519 und ganz ähnlich WERNLE, ZntW 1900 S. 61 f.; vgl. HTM 293). Dem Gedanken der Weiterentwicklung der christlichen Erkenntnis durch den Geist trägt auch KR Rechnung, der in dem ewigen Parakleten den Nachfolger und Fortsetzer des Menander sieht (I 660 f. 685 688 ff. u. ö.). Ueber ταῦτα 16 1 s. 15 11, über σκανδ. zu Mt 5 29 und 2 über ἀποσυν. zu 9 22 34 12 42, auch zu Lc 6 22. Das ἀλλὰ = immo (nicht nur dies, sondern auch) führt von den Zeiten der Exkommunikation in die schwereren der blutigen Verfolgung. Ueber das ἵνα s. zu 12 23. Die Verbindung προσφέρειν λατρείαν ist eigentlich unzulässig, weil ersteres vom Opferdienst in specie gesagt wird, letzteres dagegen den Kultus im allgemeinen bedeutet; doch erhellt die nahe Verwandtschaft beider Begriffe aus Rm 12 1 Hbr 9 6. Der jüd. Grundsatz Bemidbar rabba 329 1, wonach wer das Blut der Ungerechten vergiesst, Gott ein Opfer darbringt, war 11 50 im Grunde auch schon auf Jesus zur Anwendung gekommen. Dass zunächst jüdische, nicht heidnische Verfolgungen erwähnt werden (O. HTZM 278 f.), entspricht dem geschichtlichen Gang und bedarf zu seiner Erklärung schwerlich des Hinweises auf die frische Erfahrung des zweiten jüd. Krieges (HGF, Einl. 739; gegen ihn LOISY 776). Nochmals gedenkt Christus 3 = 15 21 (vgl. 5 37 38) dieser unentschuldbaren Blindheit, um sodann 4 mit abbrechendem ἀλλὰ = at den schon 1 gezogenen Schlussstrich zu erneuern, wie auch ταῦτα auf die 2 erfolgte Exemplifikation des ταῦτα 1 zurücksieht. Auf dieselben Ereignisse bezieht sich auch αὐτῶν, wenn man es nicht bloss hinter μνημονεύετε (gegen DL syr sin), sondern auch hinter ὅρα (ABL it vg gegen sD syr sin) liest, und ἐξ ἀρχῆς ist = ἀπ' ἀρχῆς 15 27. Von Anfang an die Leidensperspektive zu eröffnen, wäre unnötig gewesen: Erinnerung an den synopt. Pragmatis-

L. yzmaufan

L. byn

Amel.

+

~~Stingfarnal p. 1.15~~

~~+ Shontz 1477~~

L2664

T. G. L. P.
Hauptstadt

21. 8. 45

G. L. P.
Hauptstadt (Hauptstadt)

aber nicht von Anfang an gesagt; denn ich war mit euch. ⁵ Jetzt aber gehe ich hin zu dem, der mich gesandt hat; und keiner von euch fragt mich: wo gehst du hin? ⁶ sondern, weil ich dieses zu euch geredet habe, hat die Betrübniß euer Herz erfüllt. ⁷ Aber ich sage euch die Wahrheit: es nützt euch, dass ich fortgehe. Denn, wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; wenn ich aber gegangen bin, werde ich ihn zu euch schicken. ⁸ Und wenn jener gekommen ist, wird er die Welt überführen in Bezug auf Sünde, Ge-

mus (s. zu Mc 8 34 = Mt 16 24 = Lc 9 23). *Denn ich war persönlich mit*, bei, unter *euch*: hat kaum eine erkennbare selbständige Bedeutung, sondern leitet zum folgenden Gedanken des Weggangs über (O. HTZM 279). Damit erst beginnen auch wieder die Trostmotive, welche man unberechtigterweise auch in die Partie 15 18—27 überträgt (gewöhnliche Ausl.); diese aber hat nach 16 1 nur vorbereitende Verständigung über das Unvermeidliche gebracht, welches 16 2 3 näher in Sicht tritt (Ws). Die ausführliche Belehrung

5—15 hat in der Schilderung der Wirksamkeit des Paraketen gegenüber der Welt und im inneren Leben der Gläubigen ihren Mittelpunkt. Das νῦν 5 steht im Gegensatz zu ἐξ ἀρχῆς. Und in welche Stimmung seid ihr bei diesem meinem bevorstehenden Scheiden versetzt! *Keiner fragt: wohin gehst du?* Vor Betrübniß über das ὑπάγειν an sich verloren sie das Interesse an dem ποῦ desselben, worauf doch alles ankäme. In der Tat fragen sie erst 17, welche Bewandniß es habe mit dem Hingang Jesu, und heben auch das πρὸς τὸν πατέρα hervor. Ignoriert aber wird das 13 36 14 5 gemeldete Domine quo vadis? Diese Tatsache kann man dadurch nicht aus der Welt schaffen, dass man (mit Ws) als Sinn der Worte Jesu ermittelt: jetzt weiss jeder von euch, wohin ich gehe. Denn zu dieser Feststellung würde das Folgende 17 18 keineswegs stimmen (LOISY 778). Auch das ταῦτα 6 geht nicht etwa auf die 2 prophezeiten Verfolgungen, sondern auf das ὑπάγειν. Denn im Folgenden tröstet Christus nur über seinen Weggang, und mit ἵνα 7 wird wie 11 50 angegeben, für welchen Zweck es zuträglich sei, dass er hingeht; vgl. 7 39 14 16 28. Also Rechtfertigung, weshalb Christus angesichts der vorausgesehenen Gefahr die Jünger doch verlässt. Der Gottesgeist hilft den Jüngern im Kampf mit der Welt durch sein „Strafamt“ 8—11. Bei dem ἐλέγχειν = convincere, arguere 8 (s. zu 3 19; über das ἐλέγχειν als Tätigkeit Gottes und des Messias handelt P. Volz, Jüd. Eschatol. 265 f.) ist an das Bewusstsein der Schuld gedacht, zu welchem es kommen soll, so dass auf Seiten des Geistes „der moralische Sieg“ (Gdr), auf Seiten der Welt die abgerungene Erkenntnis ihres Unrechtes zu liegen kommt. Das Zeugnis des Geistes 15 26 wird zu einer überführenden und züchtigenden Tätigkeit, zu einer Strafpredigt (vgl. I Kor 14 24), deren drei „grosse Gegenstände“ (Ew), gleichsam ihre Themata angegeben werden mit den Worten ἀμαρτία, δικαιοσύνη, κρίσις, welche absolut, d. h. abstrakt genommen werden müssen: es dürfen keine Subjekte im Genetiv dazu ergänzt werden, als z. B. zu ἀμαρτία ein τοῦ κόσμου, zu δικαιοσύνη ein μου, zu κρίσις ein τοῦ ἀρχοντος τοῦ κόσμου nach 10 11, weil sonst im letzten Gliede eine unerträgliche Tautologie entstünde (LOISY 779). Die Jünger hatten sich gegen die Autorität der ἀρχοντες für die Sache Jesu erklärt. Daher der Hass der Welt 15 18 19. Diese konnte sich nicht Unrecht geben lassen. Es kommt somit zu einem Rechts-handel, einer Streitsache zwischen der Welt und der Jüngerschaft. Dieser Streit bezog sich darauf, auf welcher Seite die ἀμαρτία, auf welcher die

rechtigkeit und Gericht. ⁹ In Bezug auf Sünde, ~~weil~~ ^{in Bezug auf} sie nicht an mich glauben; ¹⁰ in Bezug auf ~~Gerechtigkeit~~, ~~weil~~ ^{in Bezug auf} ich zum Vater hingehe und

δικαιοσύνη liege. Nun sollte eben dieser Streit eine vorläufige tatsächliche Entscheidung, eine κρίσις finden im Tode Jesu. Allein eben dieses Moment machte den Handel nur noch verwickelter, sofern der Tod erst recht zum Kontroverspunkt wurde: unter jüd. Gesichtswinkel betrachtet durchstrich die schliessliche Niederlage das ganze Lebenswerk (τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ), nach christl. Ansicht bedeutete sie, ausgelegt durch die nachfolgende Auferstehung, endgültigen Sieg über das Reich des Bösen. Hier ist nun der Punkt, wo der hl. Geist als Helfer, ja als Rechtsbeistand eingreift. Neuerdings hat sich eine ganz andere Auffassung des ἐλέγχειν geltend gemacht (WEINEL, Wirkungen 183—190). Die Weissagung Jesu 16 7—11 wie das Wort 3 20 sollen der Wiederhall gewisser Vorgänge sein, bei denen in der christlichen Gemeinde anwesende Ungläubige durch Pneumatiker in geheimnisvoller Weise ihrer verborgenen Sünden überführt worden sind. Aber dagegen ist zu bemerken, dass die Rede von dem ἐλέγχειν als der Aufgabe des Geistes älter als das Christentum ist (vgl. Sap 1 3 5 8 9 und auch Test. Jud. 20), also nicht wohl von Vorfällen der angedeuteten Art ausschliesslich veranlasst sein kann. Es ist den Jüngern gut, dass ihr Herr hingeht, weil dann der Geist kommen und die Frage, wer Recht hat, auf eine evidente, die Welt zur Beschämung bringende Art zur Entscheidung führen wird, indem er zuerst zeigt, auf welcher Seite die Sünde liege, dann auf welcher Seite die Gerechtigkeit sich finde, endlich, wie demnach die vorläufige κρίσις, welche im Tode Jesu lag, zu beurteilen sei. Erstlich also **9 in Bezug auf Sünde**. Das ὅτι in den drei Sätzen wird entweder gefasst = insofern als (s. zu 2 18) oder als Kausalitätsangabe oder als Objektspartikel. Im letzteren Fall stehen die drei Sätze rein in Apposition zu den drei Substantiven. Der Geist wird der Welt vorhalten und Anerkennung dafür abzwängen, dass eben darin die Sünde besteht, dass man nicht glaubt, dass also der Unglaube ihre grosse und allumfassende Sünde ist, vgl. 3 20 15 22. Also auf Seite der Welt ist das Unrecht. Dagegen **10 in Bezug auf Gerechtigkeit**, dass dieselbe auf Seiten Jesu liegt, der sich von der Welt scheidet (O. HTZM, ZThK 1891 S. 415) und mit seinem Hingang zum Vater nur einen Beweis seines göttlichen Rechtes gibt, 8 21; der Kommentar dazu steht Act 2 36 3 15. So leicht aber auch δικ. hier = „gerechte Sache Christi“ genommen wird (Cr 324), so bleibt es doch vielmehr seine persönliche Eigenschaft. Den die Welt für einen Sünder hielt 9 24 und demgemäss tötete 18 30, der stellt sich als der δίκαιος und ἅγιος schlechthin heraus I Joh 2 1 29 3 7 Act 3 14 7 52 I Pt 3 18: δικαίου γὰρ γνώρισμα τὸ πορεύεσθαι πρὸς τὸν θεὸν καὶ συνεῖναι αὐτῷ (EUTH, aber auch moderne Ausl. wie PFL, ZwTh 1869 S. 405; Urchristentum II 489). Dass die Jünger ihn hinfort *nicht mehr* sehen, wird angeschlossen, um fühlbar zu machen, wie dieser bisherige Gegenstand ihrer Klage und Trauer nur als Folie für den Zustand der Uebersinnlichkeit begriffen sein will, in welchen Christus mit seinem Hingange definitiv eintritt (6 62), folglich in Wahrheit den Triumph derer besiegelt, die den Prozess gewinnen. Indem Christus den Antritt des überirdischen, für sterbliche Augen unerreichbaren Daseins bereits als Beleg für seine δικαιοσύνη verwertet, antizipiert er aber vom dritten in Aussicht gestellten Momente die positive Kehrseite: ist er eben durch seinen Hingang als der siegreiche Herr erwiesen, so ist ebenso gewiss der Teufel, der ihm den Tod bereitet hat 13 2 27, der unterliegende Teil (O. HTZM 280). Nur dieses negative Moment kommt daher

v. 6. 7.

+ ~~ten~~ ~~Freiblick~~ ~~Ansicht~~ ~~Auf~~

+ ~~Raffaello~~

A
 alle Kaffee kosten

~~zu 544¹⁰ Raimund v. B. Algethet., f. emp. Kaffee.~~

Gut

1. Aug. 914⁹⁴₁₀ . 75 63¹⁴

~~1. Aug. 914⁹⁴₁₀ . 118³⁵~~

ihr mich nicht mehr schaut; ¹¹ in Bezug auf Gericht, ~~wel~~ der Fürst dieser Welt gerichtet ist. ¹² Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. ¹³ Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in ~~die ganze Wahrheit~~ einführen. Denn nicht von sich aus wird er reden, sondern, was er vernimmt, wird er

noch **11** zur Ausführung: scheinbar ist der Tod Jesu ein Sieg des Bösen gewesen, in Wahrheit ist der Teufel dadurch wie der Gottwidrigkeit, so auch der Ohnmacht seines Tuns überwiesen; er *ist gerichtet*: wie ¹⁰ θεωρεῖτε vom Standpunkte des ὑπάρχω gesagt (Ws); s. zu 12 ³¹. „Das Gericht über die Welt, welches die Urgemeinde von der zukünftigen Ankunft des Messias erwartet, sieht also der hellenistische Evglst schon vollzogen in der Tatsache, dass Christus durch seinen Tod und seine Verklärung im Geist der Gemeinde als der Heilige Gottes und siegreiche Ueberwinder der Welt erwiesen ist“ (PFL II 489). Dem „Strafamt“, zu dessen so individueller Ausführung den Evglsten wohl nur ein Blick auf die beginnende Tätigkeit der christl. Apologetik veranlassen konnte (HTM 293), tritt 12—15 das „Lehramt“ des Geistes zur Seite: dort überführt er die Ungläubigen, hier ergänzt er an und in den Jüngern die unvermeidlichen Rückstände im Werke Christi. Als Meister nicht bloss im Reden, sondern auch im Schweigen, teilt Jesus **12** von dem, was er im Vorrat hat (ἔχειν wie 8 ⁶), nichts zur Unzeit aus; s. zu 15 ¹⁵. Mit pädagogischer Schonung hält er zurück, was sie *jetzt nicht tragen* können, weil es für ihre Fassungskraft zu schwer ist. Dieses „schwer“ bietet ganz dieselbe Metapher wie βαστάζειν. Seine Last soll immer leicht sein Mt 11 ³⁰, vgl. ferner I Kor 3 ¹² οὐκ ἠδυνήθητε λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς . . . οὕτω γὰρ ἐδύνασθε. Uebrigens legt die kathol. Ausl. in das πολλά ohne weiteres den ganzen Inhalt der Tradition: zum mindesten kompendiarisches Verfahren; während die protest. Ausl. dabei bleibt, dass zwar nicht dem Umfange, aber wenigstens der Art nach nichts anderes mehr zu offenbaren war, als was Christus selbst und durch seine Apostel bezeugt hat; vgl. H. HTZM, Kanon und Tradition 350 439 f. Erst **13 jener** (auf s zu beziehen), *der Geist der Wahrheit* (14 ¹⁷ 15 ²⁶), wird in ~~den~~ ganzen Zusammenhang der in Christus gegebenen Wahrheit einführen; vgl. Ps 24 ⁶ ὁδηγήσόν με ἐπὶ τὴν ἀλήθειάν σου. Da übrigens ὁδηγεῖν (von der σοφία ausgesagt Sap 9 ¹¹ 10 ¹⁷) in LXX häufig mit ἐν verbunden wird, steht die LA ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ sDL ebenbürtig mit der anderen εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν AB (rec. εἰς πᾶσαν τὴν ἀλ.) da. Wie Hermes-Nus die Seele zur Erkenntnis leitet (ὁδηγεῖν s. REITZENSTEIN, Poimandres 23. DIETERICH, Abraxas 1891 S. 18 ⁷⁶ ff.), so wird für die Christen der Geist Wegführer sein auf dem ganzen Gebiete der Wahrheit, der Gemeinde zum immer reichlicheren Bewusstsein alles dessen verhelfen, was ihr an Schätzen der Gotteserkenntnis in Christus gegeben ist. Diese Eigenschaft des Geistes, Offenbarungsquelle zu sein, beruht darauf, dass er, so wenig als Christus 7 ¹⁷ 14 ¹⁰, *von sich selbst* aus, sondern, wie Christus 3 ³² 8 ²⁶ 12 ⁴⁹, nur das, aber auch *alles das reden wird, was er* vom Vater (15 ²⁶) vernommen hat (A rec.), *vernimmt* (sL) oder vernehmen wird (BD). Eine Spezies zu diesem Genus bilden τὰ ἐρχόμενα: eine besondere Funktion des Geistes ist die Belebung der ἐλπίς durch Enthüllung der Zukunft; auch die eschatologischen Dinge sollen durch ihn geoffenbart werden. Gerade in schweren Verwickelungen wird er die Jünger den Ausgang in Herrlichkeit, die endgültige Entscheidung zum Sieg schauen lassen, wie in den Weissagungen der christl. Propheten und Apokalyptiker

reden und euch das Kommende verkündigen. ¹⁴ Jener wird mich verherrlichen, weil er aus dem Meinigen nehmen und euch verkündigen wird. ¹⁵ Alles, was der Vater hat, ist mein; deshalb habe ich gesagt, dass er aus dem Meinigen nimmt und euch verkündigen wird. ¹⁶ Eine kleine Weile und ihr schaut mich nicht mehr; und wiederum eine kleine Weile und ihr werdet mich sehen. ¹⁷ Da sagten einige seiner Jünger zu einander: was ist das, was er uns sagt: eine kleine Weile und ihr schaut mich nicht, und wiederum eine kleine Weile und ihr werdet mich sehen? und: ich gehe hin zum Vater? ¹⁸ Sie sagten also: was ist das, was er sagt: eine kleine Weile? wir wissen nicht, was er redet. ¹⁹ Jesus erkannte, dass sie ihn fragen wollten und sagte zu ihnen: ihr ~~forscht~~ darüber ~~unter~~ ~~einander~~, dass ich gesagt habe: eine kleine Weile und ihr schaut mich nicht, und wiederum eine kleine Weile und ihr werdet mich sehen? ²⁰ Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ihr werdet weinen und klagen, die Welt aber wird sich freuen; ihr werdet traurig sein, aber eure Trauer soll zu Freude werden. ²¹ Das Weib, wenn es gebiert, ist traurig, weil seine Stunde gekommen ist; wenn es aber das Kind geboren hat, denkt es nicht mehr an die Not um der Freude

geschehen ist. Wie aber dieses πνεῦμα ἅγιον schon in seiner Existenz abhängig ist von der Vollendung des Sohnes 7 39, so wird es auch 14 nur bewirken, dass der Sohn in seiner Herrlichkeit immer mehr erkannt wird. 11 4 12 23 13 31. Denn so sehr ist dieser, wie II Kor 3 17, Inhaber und Verfüger über das ganze Gebiet des Geistes, dass letzterer durchaus auf ihn gewiesen ist, nicht unabhängig von ihm lehren und unterweisen kann 14 26. Scheinbar nur liegt darin, dass der Geist bloss den Sohn verherrlicht und von dem nimmt, was des Sohnes ist, eine Beschränkung, ja, wenn doch die Rede des Geistes 13 auf ein Hören vom Vater zurückgeführt war, ein Widerspruch. Denn 15 was des Sohnes ist, das ist ja auch des Vaters; sein Eigentum reicht so weit wie dasjenige des Vaters 17 10, vgl. Lc 15 31. Das Präs. λαμβάνει steht, weil das Nehmen ein stetiges ist, und εἶπον sieht auf 14 zurück.

Die Verheissung 16 knüpft an 10 14 18 19 an und ὁψεσθὲ με kann schon um des mit dem ersten μικρόν korrespondierenden πάλιν μικρόν willen nicht auf die Parusie (AUG), sondern nur auf die Auferstehung (LDT, WS, SCHZ), aber unter derselben Einschränkung wie 14 18 ἔρχομαι (vgl. CALM 405 f.) bezogen werden. Da A syr sin rec. ὅτι ἐγὼ ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα aus 17 antizipiert ist, müssen hier die τινές (s. zu 7 40) an 5 10 denken. Ist aber sein Scheiden ein Hingang zum Vater, so können sie sich jetzt um so weniger in die verheissene baldige Wiederkehr, in den plötzlichen Wechsel finden. Denn das doppelte μικρόν erscheint 18 als die Pointe der Unverständlichkeit. Ein Wiedersehen am jüngsten Tage hätten sie sich schon vorstellen können. Jesus merkt 19, ja hört (etwas anders 6 61), was sie bewegt, und nimmt ihnen das Fragen ab. Das Weinen und Wehklagen der Jünger über seinen Tod (θρην. bezeichnet speziell die Totenklage) wird 20 noch tragischer durch den Kontrast der Freude der Welt (Ws). Aber es muss und wird zur Freude werden, wie 20 20 zeigt. Und zwar 21 plötzlich, wie man solchen jähen Wechsel auch sonst wahrnimmt, z. B. beim gebärenden Weibe (ἡ γυνή generisch wie ὁ δούλος 15 15), deren *Stunde*, die kritische, aber mit der Bestimmung des Weibes gegebene, *gekommen ist*. Die Vergleichung ist glück-

18. ~~Richard~~ ~~to~~ ~~write~~
 + ~~help~~ ~~to~~ ~~write~~ ~~and~~ ~~is~~ ~~now~~

66-10-22 planted my seedling, 1st time
494 (6A pot. 25 5th;)

~~Health.~~

Q. 1A

L (Engl. Nat. 116)

Wm. H. G.

Guth

willen, dass ein Mensch zur Welt geboren ist. ²² Auch ihr nun seid jetzt zwar traurig; ich werde euch aber wieder sehen, und euer Herz wird sich freuen, und niemand nimmt eure Freude von euch. ²³ Und an jenem Tage werdet ihr mich nichts fragen. Wahrlich, wahrlich ich sage euch: wenn ihr den Vater etwas bitten werdet, wird er es/euch

lich, weil nur ein Augenblick zwischen dem höchst gesteigerten Schmerz und der innigsten Freude liegt und weil die Kausalität von beidem identisch ist. So trauern die Jünger über den Weggang Jesu, bis ihnen dieser plötzlich durch die Auferstehung als Verklärung erscheint. Uebrigens ist schon im AT das Auferstehen eines neuen Israel mit einer schweren Geburt verglichen Hos 13 13 14 Jes 21 3 26 17 37 3 66 7—9 Mch 4 9 10 5 2 (vgl. auch IV Esra 16 39 40), wozu noch insonderheit in der jüdisch-christl. Weltanschauung die auf die angeführten Stellen zurückgehenden ὁδῖνες τοῦ Χριστοῦ (s. zu Mc 13 9 = Mt 24 8) kommen (O. HTZM 121 282). Statt dieselben samt der durch sie eingeleiteten Parusie in die Zukunft zu verlegen, lehrt der Evglst diese Wehen in den Abschiedsschmerzen der Jünger erkennen. Ihm also liegen sie in der Vergangenheit, und die neue Welt ist schon da (HSR IV 434 f.). LOISY (788) geht weiter und deutet alle Einzelheiten: „la femme de la comparaison paraît être la même que la femme de l'Apocalypse (c. 12), la synagogue croyante, mère du Christ, l'humanité fidèle, mère des élus; les douleurs qui précèdent la naissance de l'enfant, c'est-à-dire la résurrection du Sauveur, figurent les maux qui précéderont son retour glorieux, les épreuves de l'Église chrétienne; l'heure de l'enfantement, l'heure de la passion et de la résurrection, figure l'heure de la crise finale et de la parousie; l'homme naissant, le Christ ressuscité, est le Christ glorieux, l'homme donné à l'humanité pour son salut, et qui représente aussi en sa personne l'humanité sauvée“. Die Bezeichnung des Resultates der Geburt als ἀνθρώπος charakterisiert das Selbstgefühl der Mutter (Ws), aus deren Erinnerung selbst der Schmerz gewichen ist (οὐ μνημονεύει) über dem fröhlichen Anblick. Dem entsprechend haben **22** auch die Jünger *jetzt zwar Trauer*: νῦν μὲν λύπην ἔχετε ABC (vgl. α) gegen A λύπην μὲν νῦν ἔξετε. Dass in ὁφεισθὲ με 19 jedenfalls die Erfahrung der Auferstehung mit eingeschlossen ist, geht aus dem korrespondierenden ὁπομα: ὑμᾶς hervor; ebenso gewiss aber auch aus αἶπει (statt BD ἀρει), dass diese Erfahrung nicht als vorübergehend, vielmehr als Einleitung und Gewähr ständiger Geistesgemeinschaft gedacht ist. *Euer Herz wird sich freuen* ist wörtlich aus Jes 66 14 LXX. Glückliche Folge und Beweis der stattgehabten Wiedervereinigung ist es, wenn **23 an jenem Tage** (s. zu 14 20) sie ihn nichts mehr fragen oder bitten werden: auf jene Uebers. scheint 5, mehr noch 19 30 ebenso dringlich zu führen, wie die Parallele 26 auf diese; vgl. Wzs, NT: ihr werdet mich um nichts angehen. Nun heisst ἐρωτᾶν bei Klassikern nur fragen, wozu im Hellenismus die Bedeutung bitten tritt, s. zu Lc 4 38; letztere herrscht z. B. bei Hermas konstant, während fragen ἐπερωτᾶν heisst (ZN, Hermas 488). Im 4. Evglm laufen beide Bedeutungen durcheinander. Freilich spricht gegen die Uebers. bitten (seit CHRYS die übliche; auch Ws, O. HTZM 282) der Umstand, dass die Jünger den Herrn bisher niemals um etwas gebeten, wohl aber öfters gefragt haben. Zudem gerät sie mit 14 13 14 in Kollision und beruht überhaupt auf dem Missverständnisse, als ob das folgende αἰτίσητε τὸν πατέρα den Gegensatz zu ἐμὲ darstellen sollte (so Ws). Aber wenn überhaupt zwischen ἐρωτᾶν und αἰτεῖν ein Unterschied besteht, so ist es der, dass bei letzterem Wort das erbetene Objekt, dagegen

in meinem Namen geben. ²⁴ Bis jetzt habt ihr nichts in meinem Namen erbeten; bittet und ihr werdet empfangen, damit eure Freude völlig sei. ²⁵ Dieses habe ich in Bildern zu euch geredet; es kommt eine Stunde, da ich nicht mehr in Bildern zu euch reden, sondern euch offen über den Vater Kunde geben werde. ²⁶ An jenem Tage werdet ihr in meinem

bei ersterem die angegangene Person in Betracht kommt (E. ABBOT, The authorship 113—136). Der Gegensatz wäre also schief ausgedrückt, und zudem bringt der Satz ein zur *πλήρωσις* der Freude gehöriges Moment, dient also nur zum Abschlusse des Vorangehenden, während wie überall, so auch hier *ἀμὴν ἀμὴν* einen relativ neuen Ansatz anzeigt, der etwas unvermittelt, wie 5²⁵, das Thema vom Geist einführt. Neuerdings gibt man sich diesen „mühsam“ zusammengesuchten und „völlig nichtssagenden“ (Ws 449) Gründen für die Gleichung *ἐρωτᾶν* = fragen mit Vorliebe gefangen (LOISY 789, CALM 407, HTM 293 f.). Doch bezieht sich der Wegfall aller Fragen nicht gerade auf Act 1⁶ (PFL II 379 f.), sondern charakterisiert nur die selbständige Erleuchtung der mündigen Gemeinde, die ihren Herrn und Meister ganz verstehen, keine ungelösten Rätsel mehr auf dem Herzen tragen wird 6⁴⁵ 21¹². Als ein davon zu unterscheidendes, zweites Moment, dadurch sich die 22 verheissene Höhe des Christenstandes charakterisiert (MR), tritt die Gewissheit der Gebetserhörung hinzu, s. zu Mt 18¹⁹. Gehört *ἐν τῷ ὀνόματι μου* vor *δώσει ὑμῖν* (AD it syr sin rec.), so liegt die Parallele in 14¹³ 14¹⁵ 16¹⁶; dagegen in 14²⁶, wenn es am Schlusse steht (sBCL); s. zu 26. Bisher, d. h. so lange Jesus nicht heimgegangen war und in göttlicher Majestät beim Vater thronte, bestand **24** auch noch keine Möglichkeit, den Namen Jesu in betendem Anruf zu nennen; s. zu 14¹³. Jetzt aber soll ihre *Freude* dadurch *vollendet*, auf ihr Vollmass gebracht werden 15¹¹, dass den Jüngern als Folge des Gebetes „im Namen Jesu“ eine gedeihliche Berufswirksamkeit 14¹²⁻¹⁴ 15¹⁶, der ganzen Christenheit eine zuvor nicht gekannte Siegesgewissheit geschenkt wird; s. zu 14¹⁴. Eine Wendung in der Richtung nach dem Schlusse kündigt sich schon **25** an, wo *ταῦτα* weder auf 23²⁴ (Ws), noch auf das von 16 (SCHZ, J. RÉVILLE 259 f.) oder 19 (LDT) an Gesagte, noch überhaupt auf einzelne „Rätselworte“ (O. HTZM 135) zu beschränken sein wird: wenn nicht die „ganze Verkündigung Jesu“ (HTM 294; vgl. WREDE, Messiasgeheimnis 196 205 251. LOISY 792), so ist es doch wenigstens der ganze Zyklus von Abschiedsreden, deren figürlicher (s. zu 10⁶) und darum nur relativ richtiger Ausdruck der adäquaten und direkten Mitteilungsform (*παρηγορία* = gerade heraus, wie 11¹⁴) gegenübergestellt wird, welcher sich Christus bedienen wird, wenn er nicht mehr durch das Medium der Bildersprache, nicht mehr durch die dumpfen und stumpfen Laute der Menschenzunge, sondern Geist zu Geist wird sprechen können von dem „Himmlichen“ (s. zu 3¹¹), was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat I Kor 2⁹ 3¹⁻³. Auch dafür wird „die Stunde kommen“, wie 4²¹ 23⁵ 28¹⁶ 2², nämlich mit seiner Erhöhung (Ws). Aber auch das Echo, das solche Rede findet, auch die Antwort der Gemeinde auf Erden wird **26** als Gebet im Namen Jesu eine vollendetere Form aufweisen, so dass, wie I Kor 15²⁴ 28 das interregnum Christi, jetzt auch seine Mittlerstellung und die noch 14¹⁶ 17⁹, namentlich aber auch I Joh 2¹ geübte intercessio formaliter verschwinden (O. HTZM 85 169) und ein ganz direktes Wechselverhältnis zwischen Gott und der selbständig und mündig gewordenen Gemeinde eintreten wird, kraft welches diese im Namen Jesu betet 24, jener in demselben Namen Gebete erhört 23. Einer

[illegible]

4 ~~length~~ finish

Length

Namen bitten, und ich sage euch nicht, dass ich den Vater für euch bitten werde; ²⁷ denn der Vater selbst liebt euch, weil ihr Liebe zu mir gewonnen habt und zum Glauben daran gekommen seid, dass ich von Gott ausgegangen bin. ²⁸ Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen; ~~wiederum~~ verlasse ich die Welt und gehe zum Vater. ²⁹ Seine Jünger sagen: siehe, jetzt redest du offen und gebrauchst kein Bild. ³⁰ Jetzt wissen wir, dass du alles weisst und nicht nötig hast, dass jemand dich fragt; deshalb glauben wir, dass du von Gott ausgegangen bist. ³¹ Jesus antwortete ihnen: jetzt glaubt ihr? ³² Siehe, es kommt eine Stunde, und sie ist gekommen, wo ihr ~~zerstreut werdet~~

vermittelnden Fürbitte bedarf es nämlich nicht weiter (vgl. Philo bei Bsst, Relig. d. Judent. ² 518), weil **27** *er selbst, der Vater, euch liebt*: in Anbetracht ihrer Liebe zu Christus, dem von Gott Geliebten, also aus Liebe zum Sohne (die Perfekta *περιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε* als Präsensia der vollendeten Handlung) erhört Gott die Bitten der an den letzteren Glaubenden. Den Inhalt dieses Glaubens fasst zum Schlusse **28** (BENGEL: recapitulatio maxima) = 13 s zusammen, wobei entweder wie 8 42 *ἐκ* (BCL) oder *παρὰ* (sA rec.) *τοῦ πατρὸς* zu lesen ist. Dankbar für das offene Wort nehmen **29** die Jünger das Gespräch noch einmal auf und freuen sich, schon *jetzt* erfüllt zu sehen, was ihnen ²⁵ erst für die Zukunft verheissen war; schon *jetzt* haben sie **30** ihn als den Mann göttlichen Wissens ²⁵ kennen gelernt. Aber schwerlich deshalb, weil er ihnen ¹⁹ ihre zweifelnden Fragen vom Gesicht abgelesen hat (GDT, SCHZ, WS); denn nach 16—18 bedurfte es dazu keines übermenschlichen Scharfsinnes. Somit halten sie das, freilich etwas anders gemeinte und in die Zukunft verlegte, *ἐμὲ οὐκ ἐρωτῶσατε οὐδὲν* für schon jetzt statthaft (pW, MR, LDT). *Darum* (*ἐν τούτῳ* wie Act 24 16) *glauben wir*: dass es mit diesem Glauben trotz des problematischen Charakters der aufgebotenen Beweismittel seine Richtigkeit habe, wird ihnen nicht bloss vorher ²⁷ und nachher 17 7 s, sondern auch ausdrücklich **31** bezeugt, selbst wenn *ἄρτι πιστεύετε* nach Anleitung der Parallelen (s. Einl. III 2) als Frage gedacht werden muss: *jetzt* schon *glaubt ihr*? Wie aber die Motive ihres Glaubens von noch kindlichem Verständnisse zeugten, so wird **32** auch die nächste Zukunft die Schwäche desselben praktisch bewähren. Der Glaube erweist sich als „Augenblickserscheinung“ (WREDE, Messiasgeheimnis 191 193). Die bevorstehende Probe wird zum Resultate haben (*ὥστε* wie 2 12 23 13 1), dass die Jünger ihre Gemeinschaft aufgeben (*τὰ ἰδία*, scil. *οἰκήματα*, wie 19 27) und ihren Meister allein lassen: Parallele zu der, auf dem Wege nach Gethsemane gesprochenen, Weissagung Mc 14 27 (Sach 13 7) auf Mc 14 50. (Nur so können die Worte verstanden werden, nicht aber als Abschiedskundgebung des Meisters Menander an seine Freunde, die reisefertig dastehen, um sich als Wanderprediger in der Welt zu zerstreuen, in der sich jeder eine eigene Stätte des Bleibens und Wirkens wählen wird (KR I 703 f.)) Freilich kann nicht geleugnet werden, dass die synoptische Reminiszenz zu dem johanneischen Schema eigentlich wenig stimmt. Im 4. Evglm fliehen die Jünger nicht, sondern ziehen sich, durch die Fürsprache des Herrn gedeckt (18 8 9), ruhig zurück. Vor allem begeben sie sich nicht *εἰς τὰ ἰδία*; denn der Tag der Auferstehung findet sie alle in Jerusalem. Zwei Jünger folgen dem Herrn bis in den Hof des Hohenpriesters, und einen sehen wir sogar zu Füßen des Kreuzes. „L'évangéliste ne s'est pas inquiété de ces contradictions“ (LOISY 796). Aus

ein jeder in seinem Ort und mich allein lasst; doch ich bin nicht allein, weil der Vater mit mir ist. ³³ Dieses habe ich zu euch geredet, damit ihr in mir Frieden habt. In der Welt habt ihr Drangsal; aber seid

dem Bewusstsein, wie unangemessen die Rede von einer verlassenen und hilfsbedürftigen Stellung des Sohnes Gottes sei, der doch mit dem Vater in unlöslicher Gemeinschaft und unabhängig von irdischem Schicksalswechsel steht (8²⁹), fließt sofort die Berichtigung καὶ (nachdrucksvolle Einführung des Gegenteils vom Erwarteten) οὐκ εἰμὶ μόνος: fast Korrektur von Mc 15³⁴ = Mt 27⁴⁶ (LOISY 796). An die düstere Vorhersagung reiht sich **33** ein Triumphwort, das etwa an Lc 12³² 22²⁹ seine synopt. Parallelen hat (PFL II 380). Noch deutlicher als ²⁵, bezieht sich ταῦτα auf den ganzen zweiten Zyklus der Abschiedsreden zurück (gewöhnliche Ausl.). Die Jünger sollen in der Verbindung mit *mir* durch die Liebe *Frieden* wie 14²⁷ haben. Die *Bedrängnis* ist dieselbe wie ²¹. Wie er 14³⁰ dem letzten Feind siegesmutig entgegengeht, so feiert er hier den Sieg als schon erfochten: in treuer Erfüllung seiner Berufspflicht, die in dem Entschluss, die Gegenwirkungen der Welt geduldig über sich ergehen zu lassen, gipfelte, besteht seine weltüberwindende Tat (RITSCHL III ³434), die sich I Joh 4⁴ 5⁴ 5 in den Seinigen wiederholen soll Rm 8³⁷.

Die eschatologischen Reden seiner Vorgänger (Mc 13^{5—37} = Mt 24^{4—25} 46 = Lc 12^{35—48} 17^{7—10} 20^{—37} 19^{11—27} 21^{8—36}) ersetzt Joh mit Abschiedsreden, welche den populären Gedanken einer συντέλεια τοῦ αἰῶνος (s. zu Mt 13³⁹) durch die Parusie zwar nicht in der radikalen Weise des Marcion, welcher Lc 9²⁷ 21³² strich, verleugnen (s. zu 14³), aber doch bei aller Anerkennung für die Motive der christl. Prophetie (s. zu 16¹³) in erkennbarstem Gegensatz zu den chiliastischen Erwartungen des vulgären Christentums und allem, in der Richtung nach dem Montanismus wirkenden, Treiben dermassen in der Schwebe halten, dass mit demselben, in die Zukunft weisenden, ἔρχομαι auch schon das, in des Evglsten Vergangenheit liegende, Osterereignis gemeint sein kann (s. zu 14¹⁸), dessen Konturen überhaupt verhältnismässig am deutlichsten aus dem Duft dieser Atmosphäre in Sicht treten (s. zu 16¹⁶), dennoch aber stets wieder in ein, mit geistigeren Farben gemaltes, Bild unmittelbar gegenwärtigen Besitzes sich auflösen (s. zu 14¹⁹ 16²²), dessen Bedingungen sogar rein innerlicher, sittlicher Art sind (s. zu 14²³). Insofern bilden diese weltvergessenen Reden einen Beleg für das correngieske Helldunkel, welches dem ganzen Evglm zuerkannt werden will (STR 144). Mit sanfter Hand löst der Scheidende die Seelen der Jünger von seiner irdischen Erscheinung und sinnlichen Gegenwart, indem er die auf der Erde zurückgelassenen Seinigen zur Haltung seiner Gebote verpflichtet und ihnen als Lebensaufgabe eine Arbeit, darin sich ihre Liebe betätigen soll, in die Hand gibt, um ihnen eine viel realere Geistesnähe in Aussicht zu stellen, als deren Urheber bald der Paraklet als von ihm persönlich unterschiedenes Wesen (s. zu 14¹⁶), bald doch wieder er selbst in eigenster Person (s. zu 16²⁵) erscheint. Denn der hl. Geist ist hier wesentlich die andere Form, in welcher das an Jesu irdische Erscheinung gebunden gewesene Leben nach Aufhebung derselben wirksam wird (PFL II 485 f.), also ein anderer als er und doch wieder derselbe, nur nicht mehr in rasch vorüberschwebender Menschengestalt. Vielmehr soll nunmehr alles, was jetzt, so lange sie sich seiner Gegenwart erfreuen konnten, nur in irdisch prekärer, zerbrechlicher Form da ist, als gesicherte geistige Errungenschaft wiederkehren und ihnen als ewiger Besitz zufallen. Den Bitten der Gemeinde wird der Erhöhte mit Taten antworten 14¹³ 14. Reichliche Gebetserhörung wird sie für alle Einbusse entschädigen. Gemeinschaft, Wechselrede, Liebesaustausch sollen nicht aufhören. Dauernde Vereinigung des Erhöhten mit

& friend

~~my~~

getrost, ich habe die Welt überwunden. XVII¹ Dieses sagte Jesus, und seine Augen zum Himmel erhebend sprach er: Vater, die Stunde ist gekommen; verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrliche, ² wie du ihm Vollmacht gegeben hast über alles Fleisch, damit

den Seinen, das ist (s. auch vorher 12²⁶ und nachher 17²⁴) der allgemeinere Hintergrund, in dessen Aether speziellere Vorgänge, wie Auferstehung und Geistesmitteilung, wo sie erkennbar geworden zu sein scheinen, doch sofort wieder wie dissolving views zerfließen. Die Reden „schillern in absichtlicher Unbestimmtheit zwischen dem persönlichen Kommen und Sichsehenlassen des Auferstandenen und seinem unsichtbaren Kommen in der bleibenden und innerlichen Gegenwart des Geistes“ (PFL II 485). Mit dem Unterschied von Diesseits (14²³ *μὲν*) und Jenseits (14² *ποῦ*) ist aber auch der von Einst und Jetzt verschwunden. Der „Tag des Herrn“, der die at. wie nt. Geschichte abschliesst, spielt auch noch hier seine Rolle, und insofern schon ist die Parusie nicht einfach gestrichen. Andererseits vertritt „jener Tag“ 14²⁰ = 16²³ doch wieder nur die Anschauung der Vollendung, die lange Aera des Geistes vom Moment der Auferstehung bis zu jeder Stunde, da das Evglm in den Gemeinden verlesen wird (s. zu 14²⁰), daher er auch nur in Betracht gezogen wird nach den Veränderungen, welche für die Jünger, d. h. für die in ihnen repräsentierte Gemeinde (W. BRK 90), in ihrem Verhältnis zu Gott, zu Christus, zum Geist eintreten werden (s. zu 16²³ 26). „Das Reich des hl. Geistes ist im 4. Evglm die Zukunftsperiode des Christentums“ (SCHKL, Christusbild 394), und was sich in solcher Verselbständigung des Geistes ausspricht, ist „das erstarkte Selbstbewusstsein der Kirche, welche nicht mehr bloss wartet auf die Ankunft des himmlischen Messias, sondern sich schon in der Gegenwart als die mit dem göttlichen Geist erfüllte Form weiss, gleichsam als die dauernde Fortsetzung der Fleischwerdung des Logos in Jesus“ (PFL II 487). Damit ist auch die Stellung des Evglisten zur Parusiehoffnung gekennzeichnet. Es liegt tief in dem doppelseitigen Grundcharakter des ganzen Werkes, welches teils geschichtliche Erinnerungen verherrlichen, teils ein Spiegel der andächtigen Erhebung für die Gegenwart sein will, begründet, wenn Christus auch hier so redet, wie zwar nicht die erste Jüngerschaft, wohl aber das fortgeschrittene religiöse Bewusstsein, dessen Interpret der Evglist geworden ist, ihn zu fassen vermochte. Daher die, den Ausgangspunkt aller Zukunftsreden bildende, traditionelle Wiederkunft hier als teils schon in der Auferstehung Jesu erfüllt, teils fortwährend in Erfüllung begriffen erscheint in der Wirksamkeit des Geistes, welchen ja 20²² sofort der Auferstandene selbst mitteilt. Demgemäss muss vorweg aller Streit der Ausleger, ob der Oster-, ob der Pfingsttag gemeint sei, aufhören; sofort aber verliert auch die Kontroverse darüber, ob nur ein Kommen im Geist, ob auch ein endgeschichtliches Kommen gemeint sei, ihren Sinn und Interesse. Damit aber verschwindet auch der letzte Streitpunkt, ob hier ein irdisches und vorübergehendes Wiedersehen und eine geistige und ewige Wiedervereinigung zu unterscheiden seien. Sicher ist nur, dass der urchristl. Hoffnung auf diesseitige Reichsvollendung eine Krönung des Lebenswerkes im Jenseits, im himmlischen Vaterhause gegenübertritt 14²⁴ 17²⁴ (O. HTZM 68 f. 87). Vgl. NtTh II 511 f., J. RÉVILLE 257—261.

Das hohepriesterliche Gebet. 17^{1—26}. Ohne Veränderung der Szene folgt I (zu ἐπ. τοὺς ὁφθ. vgl. 11⁴¹ Act 7⁵⁵) zunächst, da ein weiterer Fortschritt über 13¹ hinaus nicht mehr möglich ist, Anknüpfung an Früheres: die gekommene Stunde wie 12²³ (16³²), die Verherrlichung des Sohnes wie 7³⁹ 12¹⁶, die damit gegebene Verherrlichung des Vaters wie 12²⁷ 28 13³¹. Nur die äussere Glorie steht noch aus. Dazu möge 2^{jetzt} der

er allem, was du ihm gegeben hast, ewiges Leben gebe. ³ Dieses aber ist das ewige Leben, dass sie dich, den allein wirklichen Gott erkennen und den, den du gesandt hast, Jesum Christum. ⁴ Ich habe dich verherrlicht auf der Erde, indem ich das Werk vollendet habe, das du

Vater den Sohn erheben, damit dann dieser seinerseits die Verherrlichung des Vaters, d. h. vom Himmel aus seine Anerkennung als alleiniger Gott ³, auf Erden bewirke: gegenseitige Verherrlichung wie 13³². *Demgemäss, dass du ihm Vollmacht über alles Fleisch*, ἡ ψά-ρ-ξ = die gesamte natürliche Menschheit (der eine gewisse Feierlichkeit bekundende Ausdruck nur hier bei Joh), *gegeben hast* wie 13³. Er kann sie aber erst vom Himmel her betätigen 12³²: daher die Angemessenheit ($\kappa\alpha\theta\acute{\omega}\varsigma$ wie 13³⁴) des Motivs für Erfüllung der Bitte zur Stellung derselben. Wie $\kappa\alpha\theta\acute{\omega}\varsigma$ $\epsilon\delta\omega\kappa\alpha\varsigma$ dem $\delta\acute{o}\xi\alpha\sigma\acute{o}\nu$ σου τ. υ., so entspricht $\text{ἵνα πᾶν ὁ δέδωκας αὐτῷ}$ (ein engerer Begriff als πᾶσα σὰρξ ; der Nominativ wird dann durch $\alphaὐτοῖς$ aufgenommen und in die Konstruktion eingefügt) dem $\text{ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σε}$: also besteht die Verherrlichung des Vaters in der Beseligung der Jesu angehörigen Auswahl. Er muss zuvor Macht über alle haben, um den Erwählten unter ihnen ewiges Leben geben zu können. Durch Mitteilung des letzteren wird aber wirklich der Vater verherrlicht ¹, weil **3** Inhalt, Sicherheit und Ziel in das Leben kommen (ewiges Leben mitgeteilt wird; $\zeta\omega\acute{\eta}$ in den Abschiedsreden nur 14⁶) durch wahres und volles Gottesbewusstsein (O. HTZM 286). Nicht aber darf man (mit Ws 458 f.; Lehrbegr. 10 f.) aus unserer Stelle als johann. die Anschauung erheben, dass Gotteserkenntnis und ewiges Leben das gleiche besagten (vgl. NtTh II 378 f., GRILL I 296); denn nicht auf $\gamma\acute{\iota}\nu\omega\sigma\kappa$. liegt der Nachdruck sondern auf dem doppelten Objekt des Verbuns. Bringt $\delta\acute{\epsilon}$ eine nähere Bestimmung, umschreibt der Satz mit ἵνα wieder die Infinitivkonstruktion, so ist endlich $\tau\acute{o}\nu \mu\acute{o}\nu\omicron\nu\kappa\lambda$. nicht etwa Prädikat, sondern einfache Apposition zu $\sigma\acute{\epsilon}$. Eben darum steht auch zwischen Ἰησοῦν und Χριστόν nicht etwa der Artikel $\tau\acute{o}\nu$ („dass sie in Jesus den Messias anerkennen“; so zuletzt ZN, Komm. 597 f.), sondern es liegt einfach der zu 1¹⁷ besprochene, sonst im 4. Evglm nicht mehr vorkommende (um so öfter I und II Joh) Doppelname vor (KR I 153 373 382 streicht ihn, wogegen richtig CALM 137). So kann freilich der historische Jesus noch weniger als Mt 23¹⁰ gesprochen haben. Aber dieses Vergessen der Situation (DW, THOL) hängt damit zusammen, dass es sich hier um konfessionelle Bezeichnung der Christenheit handelt: es liegt so gut wie Mt 28¹⁹ I Kor 12³ I Joh 4² I Tim 3¹⁶ 6¹³ II Tim 2⁸ ein Ansatz zu formuliertem Bekenntnisse vor (VKM 529, LOISY 801), und zwar ein solcher, nach dessen Analogie sich späterhin auch das Bekenntnis des Islam gestaltet hat. Formuliert ist es vielleicht (griech. Ausl.) im Gegensatze zum Heidentum und Judentum; doch vgl. schon I Th 1⁹⁻¹⁰. Jedenfalls wird Christus ebenso bestimmt vom $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma \alpha\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{o}\varsigma$ (im Gegensatze zu den $\theta\epsilon\omicron\acute{\iota}$ 10³⁴ I Kor 8⁵) $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ unterschieden (gegen lat. Kirchenväter), wie auch wieder in seiner Eigenschaft als einzigartiger Offenbarungsträger mit einer Autorität bekleidet, die Aussprüche wie 5²³ 10³⁰ 20²⁸ rechtfertigt; vgl. Clem. II Kor 20⁵. Uebrigens steht der fehlerhafte Indikativ $\gamma\acute{\iota}\nu\omega\sigma\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota$ ADL rec. statt $\gamma\acute{\iota}\nu\omega\sigma\kappa\omega\sigma\iota$ ABC ; schon weniger anstössig wäre $\delta\acute{o}\omega\sigma\iota$ BΔ, wofern hier nicht der gleichfalls fehlerhafte Aorist (A. BTM 31) $\delta\acute{o}\omega\sigma\eta$ AC zu lesen ist. Ein neues Motiv für die Erfüllung der Bitte $\delta\acute{o}\xi\alpha\sigma\omicron\nu$ ¹ bringt **4** die Berufung auf treue Ausrichtung des Berufes, auf Vollendung des messianischen Werkes, wie dasselbe ganz in Offenbarung und damit auch Verherrlichung Gottes be-

~~2-11~~

~~Large Mammals in Eastern Kansas~~
~~J. S. Silliman & J. H. Silliman. Vol. II 422~~

~~Ucraina~~

204

vyl. od. del. Xmas - 1911 / 1911

kupila 100 - do 1000 rub. 1000 rub.
Kupila 100. 1000

1000

mir gegeben hast, dass ich es tue. ⁵ Und jetzt verherrliche du mich, Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war. ⁶ Ich habe deinen Namen geoffenbart den Menschen, welche du mir gegeben hast aus der Welt. Dein waren sie und mir hast du sie gegeben, und sie haben dein Wort bewahrt. ⁷ Nun haben sie erkannt, dass alles, was du mir gegeben hast, von dir ist. ⁸ Denn die Worte, welche du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, und sie haben sie angenommen und haben in Wahrheit erkannt, dass ich von dir

stand. Mag ἐπὶ τῆς γῆς zu ἐδόξασα oder τελειώσας bezogen werden, so verändert sich eben nur der Schauplatz der Tätigkeit, nicht aber ihre Richtung. Nachdem also der Sohn auf Erden das Seine getan hat, ist es **5** an Gott, καὶ νῦν, da jener am Ziele steht, mit gegenseitiger Leistung einzutreten: der Gesichtspunkt von Hbr 2^{10 11} 5⁷⁻¹⁰ 12², auch Phl 2⁹. Doch erscheint im Unterschied von diesen Stellen die Herrlichkeit nicht als eine neue; sie wird auch nicht sowohl unter den Gesichtspunkt der Steigerung, als vielmehr unter denjenigen der Wiederherstellung gebracht (O. HTZM 287). Auch der Irdische besitzt die Herrlichkeit, die er in Allmachtswundern offenbart. Aber auf ihr liegt der Bann zeitweiliger Verborgenheit, der mit dem Tode definitiv gebrochen wird. Die teilweise verschleierte Herrlichkeit gehört den Erdentagen an, welche im ewigen Leben des Logos nur eine Episode bilden. Insofern kann, was, sub specie aeternitatis betrachtet, identisch ist, vom irdischen Boden aus gesehen unter dem Gesichtspunkt eines Zuwachses erscheinen (NtTh II 455, GRILL I 316 f., LOISY 802 f.). Den Gegensatz zu ἐγὼ σε bildet μὲ σύ, wie παρὰ σεαυτῶ = im Himmel zu ἐπὶ τῆς γῆς, vgl. 13³²: ἐν αὐτῷ. Das übrige umschreibt gerade wie 8⁵⁸ den Gedanken der Präexistenz und beweist die Kontinuität des Bewusstseins des historischen Christus mit dem Logos (THOL). Vergeblich beruft man sich für irgendwelche ideale Präexistenz (arminianische und socinianische Ausl.) auf I Pt 1²⁰ Apk 13⁸ Rm 16²⁵ Eph 1⁴ II Tim 1⁹. Zunächst wird 6-8 noch einmal auf 4 zurückgegriffen und weitere Rechenschaft vom Resultat der Wirksamkeit in Form einer Darstellung des Werdegangs der Jünger bis zu ihrer jetzt erreichten Vollreife gegeben. Eine Ueberleitung zum folgenden findet insofern statt, als die Jünger, an welchen Christus sein Werk getan hat, eben damit des göttlichen Schutzes würdig erscheinen, welcher im zweiten Teil für sie erbeten werden soll. Daher der erste Teil entweder bis **5** (gewöhnliche Ausl., zuletzt ZN, Komm. 595) oder auch bis **8** (seit LCK) ausgedehnt wird. Wie das ὄνομα zur spezifischen Kenntlichmachung einer Person dient (s. zu 1¹²), so bezeichnet es **6** (vgl. auch 11²⁶) den Vatercharakter Gottes. Mit σοὶ ἦσαν ist ein neuer Satz zu beginnen, οὗς ἔδωκας κτλ. also (gegen die ältere Ausl.) dem ersten Satze anzuschliessen. Die Jünger gehörten, wie etwa Nathanael 1⁴⁸, Gott schon an, ehe er sie Jesu zuführte 6^{37 44}, ihm zur Erziehung übergab oder, was sachlich das Gleiche, dieser sie aus der Welt aussonderte 15¹⁹; s. zu 11⁵². Mit welchem Erfolge, zeigt τετίρηκαν: alexandrinische Form für τετηρήκασιν wie 7 ἔγνωναν für ἐγνώκασιν; nach ■ it syr sin ἔγνων. Das πάντα erstreckt sich über ἔργα wie ῥήματα: die Jünger haben erkannt, dass sein ganzes Wirken von Gott ausgeht. Das Attribut des Subjektes ist mit dem Prädikat darum fast identisch, weil jenes Subjekt seine Bestimmung findet vom Standpunkte Jesu aus, zu welchem die Jünger erst allmählich sich erhoben (O. HTZM 287). Zu solcher Erkenntnis sind sie **8** gelangt, weil auf der einen Seite Jesus ihnen nichts vorenthalten hat (τὰ ῥήματα κτλ. wie

ausgegangen bin und sind zum Glauben gekommen, dass du mich gesandt hast. ⁹ Ich bitte für sie; nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, welche du mir gegeben hast, weil sie dein sind — ¹⁰ was mein ist, ist ja alles dein und das deine mein — und ich in ihnen verherrlicht bin. ¹¹ Ich bin nicht mehr in der Welt, doch sie sind in der Welt, und ich gehe zu dir. Heiliger Vater, bewahre sie ~~in~~ deinem

12 49), auf der anderen aber sie solche Kunde gläubig hingenommen haben. Hier ist die Erkenntnis (ἀληθῶς wie 7 26) von der göttlichen Herkunft Christi die Voraussetzung für die gläubige Ueberzeugung von seiner göttlichen Sendung; s. zu 6 69. Nur ähnlich war es 16 30, worauf ὅτι παρὰ σοῦ ἐξηλθὼν zurücksieht. Der zweite Teil stellt 9 sofort mit dem Thema in ἐγὼ ein seines Zieles sicheres Motiv der Erhörung auf. Wiewohl das Gebet des κόσμος 18mal Erwähnung tut, schliesst es ihn doch aus der Tragweite einer erhörbaren Fürbitte ausdrücklich aus, vgl. Jer 7 16 11 14 14 11 „Bitte nicht für dieses Volk“ (THM 653; vgl. R. SMEND, *Alt. Religionsgeschichte* ² 1899 S. 194). Aussagen wie Mt 10 33 empfangen hier eine, mit Lc 23 34 kontrastierende, Steigerung im Sinne des absoluten Gegensatzes von θεός und κόσμος als Bereich des unbekehrbaren ἀρχὼν τοῦ κόσμου 12 31 14 30 16 11 (SCHLT 247 f. 296); s. zu 3 16 I Joh 5 16. Insonderheit für die Jünger einzutreten, ist er aber darum berechtigt (dies ein zweites Motiv der Erhörung), weil es sich mit ihnen verhält, wie schon 6 angegeben war. Wo man in 10 καὶ τὰ ἐμὰ κτλ. eine Parenthese findet und dafür καὶ δεδόξ. noch von ὅτι 9 abhängig denkt (MR), erweitert jene das in Rede stehende Verhältnis zur, aus 16 15 wiederholten, Gemeinschaft des Eigentums überhaupt. Jedenfalls beschreibt καὶ δεδόξ. ebenso das Interesse des Sohnes an den Jüngern, wie ὅτι σοὶ εἰσὶν dasjenige des Vaters. Dass die beiderseitigen Interessen aber nicht auseinanderlaufen oder sich gar widerstreben, besagt die in die Mitte gestellte Unmöglichkeit jeder Sonderung der betreffenden Eigentumsgebiete. Indem sie ihn in seiner eigenartigen Stellung zu Gott erkannt haben 7 8, ist er in ihnen verherrlicht (so wenig proleptisch wie 13 31), und indem sie so sein Eigentum wurden, sind sie Gottes Eigentum, was sie potenziell waren, auch aktuell, also erst recht geworden: in anderer Richtung werden solche Eigentumsverhältnisse I Kor 3 22 23 erörtert. Ohne jedwede periodische Verbindung tritt 11 ein neues Motiv auf, nämlich der Bedürftigkeitsgrund. Mit οὐκέτι stellt Christus sich selbst schon jenseits des Todes, spricht von der Höhe der Verklärung aus, ohne den kurzen Tag zu rechnen, welchen er noch zu leben hat. Die angerufene Qualität der Heiligkeit Gottes zeigt, wie Gegensätze, die im AT auseinandergetreten (Erhabenheit über, Geschiedenheit von der Welt und Herablassung zu derselben im Interesse des Heils), im nt. Gottesbegriffe sich vertragen (E. ISSEL, *Der Begriff der Heiligkeit* im NT 42—44): denn einerseits umfasst die damit motivierte Gewährung der Bitte *τίρησον* = ¹⁵ Abscheidung der in Obhut zu nehmenden Jünger gegenüber der profanen Welt (Ws), andererseits wird dafür ein positiver Ausdruck gesetzt in 17 *ἀγιάσον* κτλ. (RITSCHL II³ 102). Der Heiligung durch das göttliche Wort entspricht Bewahrung innerhalb des, gegenüber dem Weltlichen abgegrenzten, Gebietes des göttlichen Namens (GDT). Diesen (ᾧ attrahiert für ὃ ist auch 12 gegenüber rec. οὗς im Recht) in dem aus 6 erhellenden Sinn hat Gott seinem Sohne übergeben, um ihn den Menschen kund zu machen. In diesem, den ganzen Umfang christl. Religion und Sittlichkeit normierenden, Gottesnamen also werden sich Christus im Himmel

~ bhu
— tip

N. 21. 25: in tip. ~~found group~~ ~~agl.~~ ~~in~~ 10 14. 15
(very ~~fine~~ N. 20. 45)

~~Full~~

— we have a thing in

Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins seien wie wir. ¹² Als ich bei ihnen war, habe ich sie bewahrt in deinem Namen, den du mir gegeben hast, und ich habe sie behütet, und keiner von ihnen ist verloren gegangen ausser dem Sohne des Verderbens, damit die Schrift erfüllt würde. ¹³ Jetzt aber gehe ich zu dir, und dieses sage ich in der Welt, damit sie meine Freude vollkommen in sich haben. ¹⁴ Ich habe ihnen dein Wort gegeben, und die Welt hat sie gehasst, weil sie nicht aus der Welt sind, wie ich nicht aus der Welt bin. ¹⁵ Ich bitte nicht, dass du sie aus der Welt wegnehmest, sondern dass du sie bewahrest vor dem Bösen. ¹⁶ Sie sind nicht aus der Welt, so wie ich nicht aus der Welt bin. ¹⁷ ~~Heilige sie in der~~ Wahrheit; dein Wort ist Wahrheit.

und die Seinigen auf Erden, somit auch die letzteren untereinander, zusammenfinden (O. HTZM 289): daher das, von *τήρησον* abhängig zu denkende *ἵνα ὧσιν ἐν*, womit zum erstenmal das grosse Unionsthema ²⁰⁻²³ berührt ist. Was Gott nunmehr tun möge, hat **12** Jesus bisher getan: das Motiv von 4 5. Zum *τηρεῖν* = conservare tritt *φυλάσσειν* = custodire hinzu. Nicht in einem Mangel an wachender Obhut liegt der Grund des Geschickes des υἱὸς τῆς ἀπωλείας II Th 2 3: auszulegen nach Analogie von υἱὸς τῆς γέννησης Mt 23 15; s. zu Mt 8 12 und ZN, Komm. 601 59. Die ἀπόλεια ist „das Gegenteil des ewigen Lebens“ (GRILL I 291, LOISY 806). Mit *ἵνα ἡ γραφή πληρωθῇ* wird auf den Gedanken 13 18 zurückgegriffen. Judas erscheint hier wieder als Repräsentant aller derer, die wie er die Sache Christi verraten (LOISY 806, HTM 297).

Da er sie künftighin nicht mehr unmittelbar und direkt bewahren kann, redet er **13** *dieses* noch *in der Welt*, laut, um damit auf die Zeugen seines Gebetes (also wie 11 42) dieselbe freudige Stimmung (s. zu 15 11), mit welcher er die Welt verlässt, im Vollmasse (wie 16 24) zu übertragen. Noch näher bestimmt sich der bereits ¹¹ berührte Bedürfnisgrund **14**. Einerseits sind die Jünger durch das zu ihnen geredete Wort ⁸ der Weltgemeinschaft entnommen, andererseits aus demselben Grunde, wie Jesus ^{8 23}, Gegenstand des Hasses der Welt geworden 15 18 19. Das einfachste Mittel, die Jünger vor dem Hass der Welt zu schützen, wäre **15** Wegnahme aus der Welt (SCHZ). Und doch soll eben diese Welt Schauplatz der Werke Gottes bleiben. Nicht möglichst baldiger Tod also ist der Jünger Bestimmung, sondern in der Welt bewahrt zu bleiben vor dem Bösen. Das *ἐκ* (mit *τηρεῖν* konstruiert wie Apk 3 10) könnte darauf weisen, *πονηροῦ* neutr.isch zu nehmen (EW, GDT), während I Joh 2 13 14 3 12 5 18 19, der Anklang an Mt 6 13 und die Parallele Lc 22 31 32 auf den Teufel (WS, LOISY 807, CALM 415, HTM 297) führen. Der Gedanke ¹⁴ kehrt **16** wieder, um den positiven Teil der Bitte zu begründen, wie er zuvor den negativen begründet hatte, und mit ¹¹ *τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου* geht **17** *ἀγιάσον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ* parallel. „Der Wahrheit Gottes entspricht sein Name, welcher die im Christentum vorhandene Gotteserkenntnis umfasst, die als die allein zuverlässige gegenüber allen anderen religiösen oder philosophischen Ansichten von Gott durch den formalen Begriff Wahrheit gekennzeichnet wird. Das Bewahren, bezw. Erhalten der Jünger im Bereich der Wahrheit ist gegenüber der sündigen, versuchungsreichen Welt Heiligen, nämlich ein Ausscheiden aus dem vom Bösen bestimmten Weltwesen zum Eigentum“ (ISSEL 44), wohl zugleich auch (LOISY 808) positiv ein Weihen und Ausrüsten zum Berufe (SCHZ, WS), vgl. JSir 45 4. Somit ist *ἐν* = in (MR, LDT, WS), nicht = durch (griech. Ausl.),

¹⁸ Wie du mich in die Welt gesandt hast, habe auch ich sie in die Welt gesandt. ¹⁹ Und zu ihrem Besten ~~heilige~~ ich mich, damit auch

eher beides (B. BRK), sofern ausschliesslich im Bereiche der Wahrheit die mit dieser Wahrheit selbst identische Kraft zur Heiligung wirksam ist. Dass die Bedingung zur Erfüllung dieser Bitte gegeben ist, daran erinnert sich Christus selbst: *dein Wort* (diesen λόγος τοῦ θεοῦ hat Christus 14 den Jüngern übermittelt und haben diese 6 bewahrt) *ist Wahrheit* (artikellos, weil abstrakt wie 4 24 πνεῦμα; nur B hat den Artikel aus der ersten Vershälfte hierher verpflanzt), Form für die richtige Gotteserkenntnis. Auf der Annahme dieses Wortes seitens der Jünger 8 beruht ihre Qualifikation zur Berufstätigkeit, wie Zweck und Inhalt der letzteren in der Verkündigung desselben besteht 20. Diesen Beruf beschreibt 18 in formell mit 15 9, materiell mit 20 21 übereinstimmender Weise: wie 10 36 der Vater den Sohn gesandt und mit einer göttlichen Weihe ausgerüstet hat, so bedürfen nun auch sie der Heiligung zum Berufe. Das ἀπέστειλα = 15 16 ἐξελεξάμην ἵνα ὑπάγητε erinnert im Ausdruck an Lc 22 35, sieht in der Sache auf Mt 28 19 zurück; ebenso 4 38. Dazu tritt 19 eine Motivierung durch das, was Christus sofort tun wird, wie 12 durch das, was er schon getan hat. Der betreffende, eben vor sich gehende, Akt (Präsens) wird mit grossem Nachdruck (doch fehlt ἐγὼ 8 A Cod. it) als zum Besten der Jünger vorgenommene (ὑπὲρ αὐτῶν wie 11 50—52 15 13) Heiligung seiner selbst (ἐμαυτόν), d. h. mit Bezug auf die mosaische Opferordnung als Qualifikation seiner Person zum Opfer (Ex 13 2 Dtn 15 19) oder zum Priester (Ex 28 41) bezeichnet, ganz in der Weise von Hbr. „Es ist dem Sinne nach gleichgültig, ob man den Ausspruch Jesu nach dem zweiten Vorbilde auf die Vorbereitung zum Priesterdienst deutet, dessen Opferobjekt sein eigenes Leben ist, oder nach dem ersten Vorbilde auf die Darbringung seines eigenen Lebens als Gabe an Gott, in welcher Jesu selbst Priesterdienst verrichtet“ (RITSCHL II³ 166). Steht demnach hier ἀγιάζω = προσφέρω σοι θυσίαν (CHRSY), so liegt die Sache anders bei ἡγιασμένοι: der Zweck jener Opferweihe des Meisters ist, dass auch die Jünger ein in Wahrheit geweihtes Gotteseigentum würden (PFL II 381 486), wobei ἐν ἀληθείᾳ (vgl. I Joh 3 18 II Joh 1 III Joh 1) wohl wie 4 23 den Gegensatz zum blossen Typus und Symbol andeutet (griech. Ausl.). „Auf dem Doppelsinne des ἀγιάζειν beruht die Pointe des Ausspruchs“ (Ws, LOISY 809, E. F. SCOTT 225). Im Zusammenhange des johann. Lehrbegriffes selbst ist nun allerdings der Gedanke an ein Weiheopfer viel mehr an seiner Stelle, als der an ein Sühnopfer (PFL II 486, E. F. SCOTT 226). Dennoch steht hier wie 1 29 die paul. Theorie im Hintergrunde. „Es soll eben nichts fehlen, was bis dahin in der Christenheit Bedeutung erlangt hat, wenn es auch keine harmonische Verbindung mit den anderen Vorstellungen eingehen kann“ (JACOBSEN 97). Durch seine Selbstweihe zum Opfer bringt Christus die objektive Möglichkeit der Heiligung der Jünger, d. h. ihrer Reinigung von Schuldbefleckung als einer mit der Zugehörigkeit an Gott unverträglichen Sache, also den ἱλασμός zu stande, vgl. I Joh 1 7 2 2 3 5 4 10. Während aber ἀγιάζω ἐμαυτόν zu den Abendmahlsworten wenigstens passt, bzw. die Voraussetzung dazu enthält (s. zu Mc 14 23 24 = Mt 26 27 28), beruht die deutliche Entgegensetzung des allein zur wirklichen Heiligung dienenden Opfers Jesu gegen die nur scheinbar wirksamen Opfer im AT jedenfalls auf theologischer Reflexion (RITSCHL II³ 165 f.), und die Erwägung, dass der sich selbst Gott Opfern de seinerseits ein Gottwesen ist, führt auf die, der Religiosität der damaligen Welt so sympathische und verständliche Vorstel-

+ rough

~~Full~~

End

sie selbst in Wahrheit geheiligt seien. ²⁰ Aber nicht allein zu ihrem Besten bittē ich dich, sondern auch zum Besten derer, welche durch ihr Wort an mich glauben, ²¹ damit alle eins seien, so wie du, Vater, in mir und ich in dir, ~~damit~~ auch sie in uns seien, ~~damit~~ die Welt glaube, dass du mich gesandt hast. ²² Und ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie wir eins sind; ²³ ich in ihnen und du in mir, damit sie vollkommen eins

lung von der leidenden, aus Mitleid sich selbst darbringenden Gottheit (HSR IV 395); vgl. NtTh II 476 f. 479 f. Mit dem Beginne des dritten Teiles **20** tritt die Erweiterung des Kreises der Objekte der Fürbitte auf die ganze Gemeinde ein, welche infolge der Selbsttheiligung ihres Vertreters in dieselbe Nähe zu Gott gebracht werden soll, in welcher er schon steht (RITSCHL III³ 515). Dies der **21** wie ¹⁵ in der Form der Absicht erscheinende Inhalt der Bitte (Ws). Von den drei mit *ἵνα* eingeführten Sätzen ist der dritte auf keinen Fall den früheren koordiniert, sondern enthält einen fernerer, von der Gewährung des Früheren abhängig gedachten, Zweck der Bitte. Dagegen dürfte der zweite Satz besser als Wiederaufnahme des ersten gefasst werden, welcher seinerseits eine Wiederholung des Schlusssatzes von ¹¹ enthält mit Erklärung des *καθὼς ἡμεῖς* im Sinne von ¹⁰ ³⁸ ¹⁴ ¹⁰ ¹¹. So nach formuliert der zweite Satz die im ersten erbetene Einheit unter Berücksichtigung dieses *καθὼς οὗ ἐν ἐμοὶ καὶ γὰρ ἐν σοὶ* neu als ein „Sein in uns“, so dass die *ἐν* hinter *ὅπῃ* wiederholende LA *καὶ αὐτῶν* mindestens überflüssig ist (Ws, LOISY 811). Die Einheit der Gläubigen unter sich, welche für die Welt der schlagendste Beweis für die göttliche Sendung Christi werden soll (ähnlich wie ¹³ ³⁵), ist zunächst als Einheit der Motive und Zielpunkte des geistigen Strebens zu denken, bedingt durch die Einheit des Gottesbildes im Bewusstsein aller einzelnen (O. Htzm 292). Ebenso doch wohl auch ihre Einheit mit Christus, da, was im Verhältnisse des Sohnes zum Vater darüber noch hinausgeht (s. zu ¹⁰ ³³), hier nicht massgebend sein kann. Daran ändert auch das scheinbare novum nichts, wenn der angegebene Zweck der Bitte, wie ¹² so **22**, als ein wohl motivierter durch den Hinweis darauf erscheint, dass er seinerseits (*καὶ γὰρ*) die Anstalten zur Realisierung bereits getroffen, d. h. den Seinigen die ihm verliehene *δόξα* mitgeteilt hat. Allerdings könnte unter dieser *δόξα* hier etwa nach Rm 8 ¹⁷ ¹⁸ ²¹ dieselbe himmlische Glorie gemeint sein, welche Jesus im Moment des Gebetes 1–5 noch nicht einmal selbst in Empfang genommen hat, auch ²⁴ erst künftighin mit den Seinigen zu teilen gedenkt. Wie er in letzterem Zusammenhang *ὅπου εἶπὼν ἐγὼ* sagt, so würde in dem unsrigen auch *δέδωκα* Prolepse sein (Br 206 „von dem Prinzip, das sich in ihnen erst verwirklichen soll“). Aber genauer besehen liegt nur eine Variante vor zu ¹⁰ *δέδοξασμαι ἐν αὐτοῖς*, was keineswegs proleptisch genommen zu werden braucht, sondern nur bedeuten kann, dass sie ihn in seiner vollen Herrlichkeit erkannt haben (Ws). Wie II Kor 3 ⁷–¹¹ ist von der schon gegenwärtigen Glorie der *διακονία τοῦ πνεύματος* die Rede, freilich nicht nach der Seite der damit verbundenen Wundermacht (griech. Ausl.), wohl aber nach derjenigen der Einsicht in das Verhältnis von Vater und Sohn. Wie II Kor 3 ¹⁸ *ἡμεῖς πάντες* (s. zu ¹ ¹⁴), teilen auch hier die Apostel diese *δόξα* mit den *πάντες* ²¹, von welchen sie nicht ausdrücklich unterschieden werden, und wie II Kor 4 ⁶ geht diese in ihnen wiederstrahlende *δόξα Χριστοῦ* schliesslich auf Gott selbst zurück. Das *ἵνα ὅσιν καὶ* wird **23** noch einmal aufgenommen, und

seien, damit die Welt erkenne, dass du mich gesandt und sie geliebt hast, so wie du mich geliebt hast. ²⁴ Vater, was du mir gegeben hast, ich will, dass, wo ich bin, auch jene bei mir seien, dass sie schauen meine Herrlichkeit, welche du mir gegeben hast, weil du mich geliebt hast vor Grundlegung der Welt. ²⁵ Gerechter Vater, die Welt hat dich nicht erkannt, ich aber habe dich erkannt, und diese haben erkannt, dass du mich gesandt hast. ²⁶ Und ich habe ihnen deinen Namen kund getan und werde ihn kund tun, damit die Liebe, mit der du mich

zwar nicht bloss mit stärkerem Ausdrucke, sondern auch im Anschlusse an ein ad hoc vorausgeschicktes, sonst aber in der Struktur nicht unterzubringendes (pW) ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί. Erst wenn Christus mit seinen Bestrebungen und Zielen in seiner Gemeinde lebt, sowie Gottes Bestrebungen und Ziele sich in seiner Tätigkeit darstellen, kann und wird sich die vollendete Einheit einstellen. Diese ist übrigens als Resultat (daher εἰς ἐν statt ἐν) der organisierenden Wirksamkeit Jesu gedacht, wie τελειοῦν auch 4 4 34 5 36 von der Tätigkeit Jesu steht. Daran schliesst sich ein ähnlicher Finalsatz wie 21: erkennen soll die Welt durch einen, vom Bestand der Gemeinde aus zu ziehenden, Rückschluss die göttliche Mission ihres Stifters und die zugleich mit dieser Mission übergeleitete Strömung göttlicher Liebeskräfte in der Gemeinde. An dieses grosse Unionsgebet (Melanchthons letzter Trost) schliesst sich 24 in Form eines feierlichen letzten Willens (GDT, O. HTZM 293) ein, das Ziel aller Bitten des zweiten und dritten Teils angegebendes θέλω. Dasselbe betrifft ὁ θεὸς πατὴρ μου, was nachdrücklich als motivierendes Moment vorantritt. Zu ὅπου εἰμι ἐγὼ s. Einl. III 3. Oertliche Nähe der Seinigen wird als Voraussetzung erwähnt für das θεωρεῖν τὴν δόξαν (vgl. I Joh 3 2), worin die eigentliche Seligkeit besteht. Nur formell erinnert die Aussage an die ältere Messiasbezeichnung „der Geliebte“. Vielmehr wird die Liebe Gottes zum Sohne ausdrücklich und im strengen Sinne als eine vorweltliche gefasst und die δόξα des verherrlichten Sohnes ist wie 5 identifiziert mit derjenigen des uranfänglichen λόγος. Da er dieselbe freilich im johanneischen Sinn (anders Phl 2 9 Hbr 2 7–9, s. zu 5) nie abgegeben oder verloren hatte, widersprechen solche Reflexionen der Wahrheit des Gebets um Verleihung der δόξα und dürften daher hier wenigstens ausserhalb des johanneischen Gesichtskreises gelegen haben; vgl. NtTh II 454 f. Die Anrede 25 *gerechter Vater* eröffnet jedenfalls 11 und 24 einen neuen Satz (gegen LACHMANN) und erklärt sich allerdings aus der Umgebung. Diese führt aber nicht sowohl auf die Teilnahme der Jüngergemeinde an den Verheissungen Christi (RITSCHL II 3 118), als vielmehr einfach auf den Gegensatz des Verhaltens der Welt zu demjenigen der Jünger (Ws). Demgemäss ist es Sache der richterlichen Unterscheidung, die Jünger dem Geschick der Welt zu entnehmen. Mit dem einfach anreihenden καὶ (Ws) wird daher nur ein neues, jedoch mit 4 6 verwandtes, Motiv eingeführt und zugleich mit ἔγνωσαν der Beweis für die Befähigung der Jünger, ihres Meisters δόξα zu schauen, angetreten, endlich noch mit ἐγὼ ἔγνω auf die Quelle dieser ihrer Erkenntnis hingewiesen. Da somit καὶ οὗτοι (jetzt treten wieder die Apostel aus dem grösseren Kreise hervor) im Gegensatz zu ἐγὼ δὲ zu verstehen, ist an eine Konstruktion mit καὶ . . . καὶ = et . . . et nicht zu denken, und nicht minder sind wohl auch 26 beide καὶ einfach anschliessend zu nehmen (Ws), obwohl hier die Analogie von 12 28 auch anders leiten könnte (MR). Aber ἐγνώρισα = ἐφανέρωσα 6 (er hat den göttlichen Namen charakterisiert

~~Wendell~~

~~ii~~

~~Wendell~~

~~Wendell~~

Gill

John 8:12 !!

und geoffenbart, so dass sie ihn deutlich erkennen und von jedem anderen Namen unterscheiden können) zeigt, wodurch jenes ἔγνωσαν²⁵ bewirkt worden war, und γνωρίσω verspricht Fortsetzung dieser Tätigkeit, sei es, wie 12²⁸, im bevorstehenden Tod (Ws), sei es durch den Geist (gewöhnliche Ausl.). Von diesem γνωρίσω hängt der Absichtssatz ab. Die Liebe, mit welcher Gott ihn geliebt hat²³, soll dann auch „an ihnen“ (I Joh 4¹⁶) ihren Gegenstand finden 16²⁷ (nW, GdR; nicht aber in ihr Bewusstsein kommen Mr, LdR, Ws). Das Verhältnis des Vaters zum Sohne soll sich auf alle dem Sohn Angehörigen ausdehnen und im Verhältnis des Sohnes zu ihnen sein vollkommenes Abbild erhalten (O. HTZM 293): in diesem Sinne wird noch einmal das Thema ἐγὼ ἐν αὐτοῖς angeschlagen und verhält so das Gebet.

Ein hohepriesterliches Gebet (seit D. CHYTRÄUS, *precatio summi sacerdotis*) kann es heissen, weil es den Betenden nicht bloss in der Stellung des Fürbittenden zeigt, sondern auch speziell wegen des Programmes für den priesterlichen Akt des Sühnetodes¹⁹. Seiner Erhabenheit tun Wiederholungen, wie sie hier auf Schritt und Tritt begegnen (O. HTZM 131 f.), keinen Eintrag (LOISY 816, HTM 295); sie machen den Gang langsam und feierlich. Das Gebet ist als schriftstellerische Leistung anzusehen, wie wir solche etwa aus II Mak 1²⁴ ff. III Mak 2⁶ und den Zusätzen zum Buche Esther kennen. Die Sorge des Schriftstellers erhellt schon aus dem ziemlich gleichen Umfange der drei Teile 1–8 9–19 20–26, wie auch seine aus 11⁴² bekannte Gebetstheorie wiederkehrt (s. zu 13). Von anderen Spuren der Hand des Evglsten abgesehen (s. zu 3 5 9 19 24), gab es für Jesus keine neuen Geschlechter mehr nach den Zeitgenossen Mt 16²⁸ 24³⁴, wie das hier der Fall ist, wo hinter den Aposteln diejenigen stehen, welche „durch ihr Wort an ihn glauben“²⁰ und alle mit jenen „Eins sein werden“²¹. Diese Weite des Weltblicks, die Aussicht auf die Einheit der Kirche, diese unmittelbare Beziehung Christi zur ganzen Welt (s. zu 9) entspricht zwar dem erstarkenden, im Vorgefühl des Triumphes atmenden, christl. Gemeingeist des 2. Jahrh. (KM III 290), weniger aber dem synopt. Christusbilde, welches gerade an dieser Stelle des Lebens Jesu die ergreifendsten Züge des Gegenteils enthält. Denn wer, nachdem er den Betenden zuerst auf die Höhe 13^{1–3} 31 gestellt, ihm nicht bloss Abschiedsreden in den Mund legt, die in die Heldenworte 14³¹ 16³³ ausmünden, sondern ihnen auch gleichsam als einen dritten Gang noch dieses Gebet anschliesst, der hat einen nachher noch eingetretenen Seelenkampf so wenig in Rechnung genommen, als die synopt. Erzählung des Kampfes in Gethsemane unmittelbar vorher eine solche Sieghöhe bereits für erstritten erachten konnte. „Beides sind nicht auf einander berechnete, von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus entworfene, schlechterdings unvereinbare Darstellungen“ (STR 553).

Im übrigen gilt was von den Abschiedsreden überhaupt, auch von diesem ihrem Abschluss. Die Zurüstung des Jüngerkreises zur Uebernahme der Erbschaft des Logos-Christus (HSR IV 432 f.) konnte nicht würdiger auslaufen als in dem Gebet um den Kranz auf das Haupt des Siegers und seiner Treuen, um Offenbarung der göttlichen Wahrheit an sie, um ihre Einigung in der Liebe, um ewige Wiedervereinigung mit ihm selbst. Wie der Gedanke der Abschiedsreden selbst vornehmlich durch Lc 22^{15–38}, daneben auch durch Act 20^{18–36} bedingt ist (feierliche Situation 17¹ wie Act 20³⁶), so sind auch schon Lc 22^{29 30} und besonders 32 (s. zu 15) leitende Gedanken unseres Gebetes ausgesprochen (THM 648 f. 652 f.); an die Stelle der schmerzlichen Ergebung des synopt. Gethsemane tritt ein gehobenes Siegesgefühl wie im Gebete Lc 21²² (PFL II 380). Ja, man hat sogar gefunden, dass unser Gebet in engen Beziehungen zum Herrengebet stehe, dass in ihm die einzelnen Bitten des Vater-Unsers paraphrasiert und im Sinne der johanneischen Theologie interpretiert würden; s. vor allem 6¹⁵ (E. A. ABBOTT, EB II 1777. LOISY 817). Wie aber

geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen. XVIII ¹ Nachdem Jesus dieses gesagt hatte, ging er mit seinen Jüngern hinaus über den Giessbach Kidron, dahin, wo ein Garten war, in den er hineinging mit seinen Jüngern. ² Aber auch Judas, der ihn verriet, kannte den Ort, weil Jesus sich dort oftmals mit seinen Jüngern versammelte. ³ Judas nun nahm die Kohorte und Diener von den Hohenpriestern und Pharisäern

für das abschliessende Kapitel besonders der dritte Evglst, so kommen für die Abschiedsreden überhaupt die Snptkr in Betracht mit ihren Weissagungen von Verfolgungen (s. zu 15²¹ 16²), rettender Parusie (s. zu 14³) und Gericht (s. zu 15⁶), mit ihren Verheissungen des erhörlichen Gebetes (s. zu 14¹³), des Geistesbeistandes (s. zu 15²⁷) und der ewigen Gegenwart des Heilandes (s. zu 14²³), mit ihren an die Apostel speziell gerichteten Missionsbefehlen (s. zu 15¹⁶), Warnungen (s. zu 13³⁸ 16³²) und Aufrufen (s. zu 14³¹). Andererseits ist der Geist des Alexandrinismus auch hier nicht unwirksam geblieben. Schon Sap 6²⁰ erscheint als Wirkung der Weisheit die Unvergänglichkeit im Nahesein bei Gott, und in der oberen Welt hatte nach Plato zumeist Philo die wahre Heimat der Seelen gefunden, wie er auch die Erkenntnis des Welterschöpfers, des wahrhaftigen, einigen Gottes als den „Gipfel des Glücks und der Seligkeit“ bezeichnet (PFL II 380, GRILL I 138). Kräftiger noch klingen paul. Präludien an (s. zu 14²³). Der Evglst hat geradezu die eigene Erfahrung und diejenige seiner christl. Gesinnungsgenossen an der Hand des Pls nach Gal 2²⁰ gedeutet (O. HTZM 77 90), und in diesem vertieften Bewusstsein von dem christl. Heilsgut werden wir die ausgiebigste aller Quellen zu erkennen haben, daraus, wie die johann. Reden überhaupt, so auch diese verhältnismässig originellsten unter ihnen (PFL II 376, LOISY 817) geflossen sind; eine unerschöpfliche Sammlung christl. Abschiedsgedanken und Trostmotive; ihr Mittelpunkt der Paraklet. „Er ist das eigentliche Vermächtnis Jesu, und nachdem er ihn verheissen, bleibt ihm nichts mehr zu tun als zu sterben“ (HSR IV 436).

Gefangennehmung Jesu. 18^{1—12}. Erst 1, trotz 14³¹, *ging Jesus hinaus*, aus der Stadt, wo das Mahl 13² gehalten war. *Jenseits des Giessbaches*, Winterbaches (nach A Cod. it syr sin τῷ κέδρων = קררן niger, Schwarzbach, woraus, indem man das indeklinable Wort nicht richtig auffasste, ⲛD τῷ κέδρου, BCL τῶν κέδρων wurde, als ob von einem Zedernbach die Rede wäre; vgl. ZN, Komm. 607 f.) war ein κήπος = *Garten*, nach Mt 26³⁶ = Mc 14³² ein Landgut, wo Jesus 2 sich *oft*, also bei früheren Festbesuchen, *mit seinen Jüngern versammelte*. Dass er den Ort jetzt nicht wechselt, also rasch aufgefunden werden kann, zeigt nur wieder, wie er sich der letzten Entscheidung mit voller Freiheit darbietet. Unter diesen Gesichtspunkt ist der ganze Bericht gestellt (J. RÉVILLE 262 f., LOISY 820, HTM 299). Jesus „beherrscht die Situation, gross und wunderbar“ (BRANDT, Evgl. Geschichte 38). Damit begegnet der Evglst dem jüd. und heidnischen Hohn über einen auf der Flucht ergriffenen Gottessohn. Der nähere Hergang des Verrates ist hier so wenig als sonstwo bei Joh angegeben. *Die bekannte Schar 3* konnten die ersten Leser nur als röm. Militär ansehen, und zwar als die auf der Burg Antonia liegende Kohorte Act 21³¹. Nicht also eine jüd. Tempelwache, aber auch nicht ein blosser Manipel oder (wie SCHZ, WS, CALM 425 wollen) sonst nur ein Teil der Kohorte (s. zu Mc 15¹⁶ = Mt 27²⁷) ist gemeint, sondern es wird vorausgesetzt, der hohe Rat habe sich, etwa unter dem Vorgeben, es handle sich um Hochverrat, mit Pilatus bereits ins Benehmen gesetzt, s. zu v. 29. Um einem Volksaufstand vorzubeugen Mc 14², konnten Legionarsoldaten nötig erscheinen. *Fackeln* und *Laternen* (trotz

~~Kong. inf. Ataka und ist tief mit 1-finger L-für n-
Ting - L. K. d. v. b.~~

F. p. Wle, 14²⁶ Novall.
 1 pr 14 si.
 S. North L. Kachan 18.16 in. N. Gubak 17 in fullness
 all unspilly d. bygham ungr. engrave. Unclench in
 graphica's.

Gettysburg.

had all five.

II. Presby.
Aufsch. 1. 1822/23

~~Copy: 1. 1822/23~~

Stamm & Töchter. 1. 1822/23.

Result.

und kommt mit Fackeln und Laternen und Waffen dorthin. ⁴ Da Jesus nun alles wusste, was über ihn kam, ging er hinaus und sagt zu ihnen: wen sucht ihr? ⁵ Sie antworteten ihm: Jesus den Nazarener. Jesus sagt zu ihnen: ich bin es. Es stand aber auch Judas, der ihn verriet, bei ihnen. ⁶ Als er nun zu ihnen sagte: ich bin es, wichen sie zurück und fielen zu Boden. ⁷ Da fragte er sie wiederum: wen sucht ihr? Sie aber antworteten: Jesus den Nazarener. ⁸ Jesus antwortete: ich habe euch gesagt, dass ich es bin; wenn ihr also mich sucht, lasst diese weggehen. ⁹ Damit das Wort erfüllt würde, welches er gesagt hatte: von denen, welche du mir gegeben hast, habe ich keinen verderben lassen. ¹⁰ Simon Petrus nun, der ein Schwert hatte, zog es und schlug den Knecht des Hohenpriesters und hieb ihm das rechte Ohr ab. Der Knecht aber hiess Malchus. ¹¹ Da sagte Jesus zu Petrus: stecke das Schwert in die Scheide. Soll ich den Kelch, den mir der

Vollmondes) sind im röm. Lager bei Dion. Halic. Ant. 11 40; die *Diener* ¹² sind Organe der Hierarchie wie 7 32 45. Ihnen **4** ging Jesus aus dem Garten heraus entgegen. Er wusste *alles, was über ihn* kommen sollte. Dafür hat syr sin: als Jesus alles, was wider ihn kam, erblickte. Die Antwort **5** *Jesus der Nazarener* setzt wie Mc 14 44 voraus, dass ihn die Häscher nicht sicher kannten. Die Notiz, dass *auch Judas dabei stand*, zunächst durch Mc 14 44 δεδῶκε (dafür hier εἰστίχαι) ὁ παραδίδους αὐτόν veranlasst, kann in diesem Zusammenhang nur ausdrücklich hervorheben wollen, dass auch er zu denen gehörte, welche auf das ἐγώ εἰμι **6** einfach *sur Erde χαμαὶ* = χαμάζε fallen. Man streitet, ob dieser Fall wunderbarer oder natürlicher Weise erfolgt sei. Unter letzterer Voraussetzung, wofür Analogien aus der Geschichte des Marius und M. Antonius angerufen werden, weichen beim Anblick des schuldlosen Opfers die vordersten Soldaten einen Augenblick zurück; es entsteht ein Dunkel, ein Drängen und Stossen, wobei einige zu Boden gleiten. Aber der Berichterstatter will offenbar ein die Vorgänge 7 44-46 8 59 10 39 steigernes Allmachtswunder erzählen. Noch einmal greift Jesus **7** den Dienern, welche ihn schon bei jenen früheren Anlässen kennen gelernt, ans Gewissen: für welche Sache leiht ihr die Hände! Vgl. Mt 26 55. Dann stellt er **8** die Jünger sicher, verschafft ihnen freien Abzug und bewahrt sie so vor Mitgefangenschaft, vgl. Ps 105 15. Die **9** nachgewiesene Art und Weise der Erfüllung erschöpft freilich nicht den Vollsinn von 17 12. Aber das Bewahren der Jünger vor der drohenden Verhaftung und möglicherweise daraus sich entwickelnder Anfechtung gehört doch mit zum Bilde des guten Hirten, welcher kein Schaf verloren gehen lässt und dem Wolf, der die Herde zerstreuen will, entgegengeht 10 11 12. Infolge der Gefahr, die er für Jesus eintreten sah (οὖν), *schlug* **10** einer der Jünger, nach Joh war es Petrus (vgl. darüber BRANDT 40 f.), zu und traf einen *Sklaven*, der mitgelaufen war. Die Darstellung ist aus Mc 14 47, *das rechte Ohr* aus Lc 22 50, Pt freie Zutat; ebenso der, übrigens oft vorkommende, Name Malchus (s. ZN, Komm. 611 12). Der Befehl Jesu **11** βάλε τὴν μάχαράν εἰς τὴν θήκην erinnert an Ez 21 35 Jer 47 6 I Chr 21 27. Das Todesleiden ist ein *Kelch*, den ihm *der Vater* in die Hand *gegeben*. Eine ausführliche Rede an Pt bietet Mt 26 52, wo aber geltend gemacht wird, der Gebrauch des Schwertes sei ein Unrecht vor Gott, während hier der Befehl vielmehr mit dem Kelchwort Mc 14 36 =

Vater gegeben hat, nicht trinken?

¹² Die Kohorte nun und der Chili-

Mt 26 39 begründet, bei dieser Gelegenheit aber auch dieses Kelchwort selbst aus einem zagenden Gebetsseufzer in eine entschlossene, der Antwort nicht bedürftige, Frage umgesetzt wird. An der Verhaftung beteiligt sich **12** auch der *χιλίαρχος τῆς σπείρης*, d. h. wie Act 21 31 der röm. Tribun. Auch von einer Fesselung weiss an dieser Stelle der synopt. Bericht nichts.

Mehr als bisher schliesst sich der vierte Evglst von hier ab an die synopt. Berichterstattung an, sofern 1 2 an Mc 14 26 = Mt 26 30 = Lc 21 37 22 39, dann 3–12 an Mc 14 43–50 = Mt 26 47–56 = Lc 22 47–53 seine Parallelen hat. Dass 2 der synopt. Seelenkampf ganz ausfällt, während das Sachliche daran 12 27, bzw. 28–32, antizipiert erscheint (S. 227), erklärt sich gleicherweise aus Gründen des ästhetischen Taktes wie des logischen Aufbaues (S. 277). Auch die Apologetik bequemt sich zu der Anerkennung, dass der Evglst den Seelenkampf übergeht, weil er in ihm kein Moment der *δόξα* 1 14 erkennt, und dass er von der Geschichte der Verhaftung überhaupt nur erzählt, was die Freiheit der Selbsthingabe nach 10 18 14 31 ans Licht treten lässt (Ws). Wenn aber so an die Stelle eines fliehend zur Erde liegenden, angstvoll ringenden Christus ein ruhig dastehender, den Häschern siegreich entgegengehender, mit freiwilligem Selbstzeugnis sich ihnen ausliefernder, kraft freiesten Entschlusses sich dem Tode weihender tritt, so wird dadurch die synopt. Darstellung auch noch nach einer anderen Seite hin modifiziert. Waren schon Lc 22 4 52 auch Hohepriester und Hauptleute der Tempelwache bei der Gefangennehmung beteiligt, so werden 3 erstere wenigstens erwähnt und 20 mit der Ansprache Lc 22 53 bedacht, an die Stelle der Tempelwache aber tritt gleich eine römische Kohorte mit einem Tribunen 12: Antizipation der *σπεῖρα* Mc 15 16 = Mt 27 27 und des Centurio Mc 15 39 = Mt 27 54. Aber nur hier, bei Verhöhnung und Hinrichtung des schon der römischen Macht Uebergebenen, sind Legionarsoldaten am Platz. Vorher wären diese den Juden nur mit Bewilligung des Prokurators zu Gebote gestanden, und am wenigsten wäre bei solcher Verhaftung der *θόρυβος* Mc 14 2 = Mt 26 5 zu vermeiden gewesen. Von römischen Soldaten verhaftet, wäre Jesus auch direkt ins Hauptquartier des Statthalters, nicht aber in das Haus des Hohenpriesters geführt worden (vgl. BRANDT 141–146 gegenüber der Harmonistik von Ws). Wenn nun aber vollends diese Legionarsoldaten vor einem Einzigen zurückweichen und von dem majestätischen *ἐγὼ εἶμι* 6 (s. zu 8 24) zu Boden geschmettert werden, so ist die symbolische Darstellung mit Händen zu greifen. Während Jesus 8 seine wahren Jünger durch seine Fürsprache sicherstellt, erscheint Judas als „der Sohn des Verderbens“, nach der 9 zitierten Stelle 17 12, d. h. aber der Repräsentant des Antichristentums II Th 2 3, das Vorbild derjenigen, „welche von uns ausgegangen sind, aber nicht aus uns waren“ I Joh 2 19, als seine Helfershelfer aber das Judentum, das ihm seine Diener leiht, und die römische Staatsmacht (LOISY 821 f.). Das sind die in den Kampf geführten Scharen des Antichrists, welche der Herr „durch den Hauch seines Mundes vernichten wird“ II Th 2 8. Hat ihm einst der Satan durch Judas den Tod gebracht 13 2 27 Lc 22 3, so wird der Wiederkommende diesen Satan ebenso zu nichte machen Apk 19 19 20 2 10, wie er hier sein Werkzeug, den Judas, zu Boden wirft (LOISY 823), und zwar wird er seinen Widersacher auf dem Oelberg niederstrecken (eine Vorstellung, die sich freilich nur bis Hieron. zurückverfolgen lässt; s. BSST, Antichrist 153 f.). Auch hier also wird schon als Erfahrung der Gegenwart dargestellt, was die populäre Erwartung in einen Moment der Zukunft zusammendrängt (BRANDT 47 f.). Verkörpert aber Judas das personifizierte Antichristentum, so war die Berührung des Kusses zwischen ihm und Jesus unzulässig, weil entweihend (J. RÉVILLE 264. LOISY 823; aber vgl. ZN, Komm. 610). Daher fallen Verabredung und Erkennungszeichen hier weg, zumal da Jesus hier ja nicht über-

1 Helosam

1/2 1/2 1/2

arch und die Diener der Juden nahmen Jesus und banden ihn ¹³ und führten ihn zunächst zu Annas; denn der war Schwiegervater des Kaiphas, welcher Hoherpriester jenes Jahres war. ¹⁴ Kaiphas aber war es, der den Juden den Rat gegeben hatte, es sei besser, es stürbe ein Mensch für das Volk. ¹⁵ Simon Petrus aber folgte Jesus nach, sowie ein anderer Jünger. Jener Jünger aber war mit dem Hohenpriester bekannt und ging mit Jesus hinein in den Hof des Hohenpriesters; ¹⁶ Petrus aber stand draussen an der Tür. Da kam der andere Jünger, der mit dem Hohenpriester bekannt war, heraus und sprach mit der Türhüterin und führte den Petrus hinein. ¹⁷ Da sagt die türhütende Magd zu Petrus: gehörst nicht auch du zu den Jüngern dieses Menschen? Er sagt: nein. ¹⁸ Es standen aber da die ~~Knechte~~ und Diener, die ein Kohlenfeuer gemacht hatten, weil es kalt war, und wärmten sich; aber auch Petrus stand bei ihnen und wärmte sich. ¹⁹ Da fragte der Hohepriester Jesus nach seinen Jüngern und nach seiner Lehre. ²⁰ Jesus antwortete ihm: ich habe öffentlich zu der Welt geredet. Ich habe allezeit gelehrt in Synagoge und Tempel, wo alle Juden zusammen-

fallen werden, sondern als freiwillig Gefangener sich selbst angeben und ausliefern soll, während die bewaffnete Macht der Welt und ihres Fürsten vor ihm im Staube liegt.

Verhör vor dem Hohenpriester und Verleugnung durch Petrus. 18 13—27. *Zuerst 13*, mit Beziehung auf 24, wird Jesus zu Hannas geführt, der als *Schwiegervater des Kaiphas* diesem vorarbeiten soll, bis das, übrigens von Joh nicht erwähnte, Synedrium versammelt ist. An 11 50 wird 14 erinnert, weil an der Erfüllung jenes Wortes nun gearbeitet wird. Als mit Hannas *bekannt* (γνωστός ist nicht = συγγενής ²⁶, überhaupt nicht der Verwandte, wie Cr 254 will, wogegen ZN II 485; über den γνωστός τῷ ἀρχ. s. Einl. III 3), findet 15 auch *ein anderer Jünger*, doch wohl der Lieblingsjünger (EPHRAEM. CHRYS. THEODOR. CYRILL. WS. CALM 426 f. BARTH, Johev. 6. HTM 300; auch LOISY S33 f., während GDT. P. CASSEL. ZN, Komm. 617 den Zebedaiden Jakobus vorziehen, HAUSSLEITER, Zwei apost. Zeugen 25 zwischen Joh. und Jak. die Wahl lässt, manche seit AUG ganz auf nähere Bestimmung verzichten), welcher hier wie auch sonst seine Ueberlegenheit über Pt erweist, Eintritt und vermittelt solchen 16 dem noch *draussen an der Tür* nach der Strasse stehenden Pt, indem er *mit der Türhüterin* (Act 12 13 Jos. Ant. VII 21; syr sin hat einen Türhüter und seine Sklavin) *redet*. Diese stellt 17 statt der Magd Mc 14 66 67 die erste Frage: *gehörst auch, die Jüngerschaft des anderen voraussetzend, du zum Anhang dieses Menschen?* Das verächtliche ἀνθρ. entspricht dem ἀνθρωπος Mc 14 71 = Mt 26 74. Einstweilen haben 18 die Sklaven des Hauses und die Gerichtsdiener (die Soldaten sind verschwunden) in der Mitte des Hofes ein Kohlenfeuer angefacht. Den sich daran wärmenden Pt erkennt man umso leichter in dem Glanz der Flamme. Drinnen aber stellt Hannas (denn auf ihn weist angesichts von 24 das auf 13 zurücksehende οὖν 19) einige allgemeine Vorfragen nach Jüngerschaft (Zahl und Charakter) und Lehre (Grundsätzen), um aus den Antworten womöglich einen Anhaltspunkt für die Richtung, in welcher der Prozess geführt werden musste, zu gewinnen. Die Antwort Jesu 20 ist dem Mc 14 49 = Mt 26 55 = Lc 22 53 an die Häscher gerichteten Worte nachgebildet (s. zu 12 50). Er hat

kommen, und nichts im Geheimen geredet. ²¹ Was fragst du mich? Frage, die es gehört haben, was ich zu ihnen geredet. Siehe, diese wissen, was ich gesagt habe. ²² Als er aber dieses gesagt, gab ein dabei stehender Diener Jesus einen Backenstreich mit den Worten: antwortest du so dem Hohenpriester? ²³ Jesus antwortete ihm: habe ich ~~aber~~ geredet, so gib Zeugnis über das Ueble; war es aber recht, was schlägst du mich? ²⁴ Da sandte ihn Annas gebunden zum Hohenpriester Kaiphas. ²⁵ Simon Petrus aber stand und wärmte sich. Da sagten sie zu ihm: gehörst du nicht auch zu seinen Jüngern? Er leugnete und sagte: nein. ²⁶ Sagt einer von den Knechten des Hohenpriesters, der verwandt war mit dem, welchem Petrus das Ohr abgehauen hatte: sollte ich dich nicht in dem Garten bei ihm gesehen haben? ²⁷ Wieder-

rückhaltlos (παρρ. 7 4 26 11 54) und öffentlich (τῷ κόσμῳ 7 4 12 19) gelehrt: ἐν συναγωγῇ, wie 6 59 örtliche Kategorie im Gegensatz zu dem artikulierten ἱερόν (7 14 10 23); ὅπου aber geht auf beides. Synagoge und Tempel sind wenigstens im 4. Evglm Schauplatz seines regelmässigen Auftretens. Während Jesus sonach seine Jünger aus dem Spiel lässt und nur die zweite Frage beantwortet, berührt er die erste doch mit *im Verborgenen habe ich nichts geredet* (Jes 45 19 48 16), wodurch Privatbelehrungen von der Mt 10 27 vorausgesetzten Art ausgeschlossen scheinen. Doch soll wohl nur die im Stillen schleichende Verschwörung abgelehnt werden. Jesus ist nicht Haupt eines geheimen Verbandes, und sein Leben verlief nicht im Dunkel eines obskuren Winkels (LOISY 837, HTM 300), wie die Frage vorauszusetzen schien. Letztere ist folglich **21** an eine falsche Adresse gerichtet nach dem juristischen Grundsatz: Hoc iubet lex, a testibus incipi (GROTIUS). Damit ist die Komödie der Form abgewiesen, aber zu Ehren der hohen Obrigkeit schlägt **22** einer der Gerichtsdienner zu, was in einer ordentlichen Sitzung undenkbar befunden wird, aber doch der Musterstelle Act 23 2 zufolge zulässig erscheint (VKM, PFL II 382, dagegen BRANDT 120): somit wird ῥάπισμα = τύπτειν τὸ στόμα sein (auch 19 3 ist es der Backenstreich; vgl. ZN, Komm. 615 19), wie Mc 14 65, während δέπειν **23** auf Lc 22 63 weist. Eine richtige Mitte zwischen den Extremen Act 23 3 und 5 hält die Antwort *zeuge von dem Unrecht*, gib Beweise dafür, dass meine Rede falsch ist, durch Bezeugung des Gegenteils; s. zu Mt 5 39. Auch nachdem Jesus **24** (wo οὖν zu lesen und zu beachten ist: das Verhör hatte kein Resultat ergeben) abgeführt war, bleibt **25** Pt noch im Hause des Hannas, so dass wenigstens in Bezug auf den Ort der Verleugnung der Darstellung Mt 26 57 58 69—75 entgegengetreten wird. Der Inhalt von 25—27, auf Grund von Mc 14 67 68 = Mt 26 70—74 = Lc 22 57—60, ist als gleichzeitig mit demjenigen von 19—24 gedacht. Subjekt zu εἶπον sind οἱ παρεστώτες Mc 14 70. Endlich **26** greift ihn, was Joh allein erzählt, ein Einzelnr in seiner Eigenschaft als Augenzeuge an, und **27** *sofort krächte ein Hahn* nach Mc 14 72, womit die Weissagung 13 38 sich erfüllt.

Der Abschnitt 13—27 bietet grosse Schwierigkeiten. Einmal wird die Erzählung von der Verleugnung des Petrus durch das Verhör Jesu in zwei Stücke 15—18 25—27 gerissen. Weiter fällt die Stellung von 24 auf, da 25 ff. doch wieder im Hofe des Hannas spielt. Endlich bleibt dem amtierenden Hohenpriester Kaiphas so gut wie nichts mehr zu tun übrig. Man hat sich daher für berechtigt gehalten, die Ursprünglichkeit der Anordnung zu bezweifeln, um so mehr, als bereits syr sin und vielleicht schon Tatian (ZN II 524; Komm. 613 17. NESTLE 237. B. W. BACON, The Ame-

- highly

~~ten~~

~~to reg. f. and it~~

Lin den is Peter f. from 1881

~~Therese L. Hartz & family~~

~~J. H. Hart~~

um nun leugnete Petrus; und alsbald krächte ein Hahn. ²⁸ Da führen sie Jesus von Kaiphas in das Prätorium. Es war aber früh am Morgen. Und sie selbst gingen nicht in das Prätorium hinein, um nicht befleckt

ric. Journ. of Theol. 1900 S. 772 f. 794; dagegen HJELT, Die altsyr. Evangelien-übersetzg und Tatians Diatess. 1901 S. 128 f. BURKITT, Ev. da-Mepharreshe 1904 II 316) eine andere Reihenfolge der Verse haben: 12 13 24 14 15 19—23 16—18 25 ff. Diese wird heute vielfach als die echte angesehen (BLASS, Philol. of the gosp. 56—59 239; Notwendigkeit und Wert der Textkrit. 24 f.; Ausgabe Lf. 91 ff. BACON. LOISY 828 ff. CALM 420 ff.). Aber sicherlich ist harmonistisches Interesse dabei im Spiel gewesen (J. RÉVILLE 267 f. ZN II 524 561; Komm. 613 f. HTM 300), wie solches auch CYRILL (andere Zeugen aus dem Altertum bei ZN II 524), LUTHER und BEZA veranlasst hat, 24 in die Nähe von 14 zu versetzen. In neuerer Zeit hat SPITTA (I 158 ff.) die Verse folgendermassen rangiert: 12 13 19—24 14—18 25 b (die Worte bis $\theta\epsilon\pi\mu\alpha\iota$ sind zu streichen) bis 27 — nicht ohne Beifall (G. G. FINDLAY und J. MOFFATT pflichten seinem Vorschlag mit geringer Modifikation bei: Exp 7. ser. Jul. 1907 S. 66), während WELSHAUSEN (24—26) durch Entfernung von 24, von $\alpha\pi\delta\ \tau\ \kappa\alpha\iota\phi\alpha\varsigma$ in 28 und $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ in 13 sowie durch Umgestaltung des letzteren Verses zu helfen sucht. Doch erscheinen die Bemühungen überflüssig, da sich der überlieferte Text verstehen lässt aus der Art, wie der Evglst auch sonst seine synopt. Vorlage gebraucht. Er sucht die auseinanderlaufenden Darstellungen des Mt und Mc einerseits, des Lc andererseits (s. zu Lc 22⁵⁵) unter einander auszugleichen, indem er dem Prozesse ein Verhör vor Hannas vorangehen lässt. Letzterer wird nämlich 15 16 19 und 22 ebenso sicher $\alpha\rho\chi\iota\epsilon\rho\epsilon\upsilon\varsigma$ genannt (gegen ZN, Komm. 613 618), wie 13 ~~24~~ Kaiphas, der doch 13 wie 11 49 51 nach Mt 26 3 57 als der eigentliche fungierende Hohepriester gilt. Dass neben ihm Hannas auch eine Rolle spielt, kann somit nur aus Lc 3 2 Act 4 6 erklärt werden (SCHLT 300 f. 420, BRANDT 123). Da nun zwischen dem älteren Berichte und dem lukanischen auch die weitere Differenz statt hat, dass jener Mc 14 55—65 = Mt 26 59—68 eine Nachtsitzung, dieser 22 66—71 eine Morgensitzung schildert, verteilt Joh beide Akte auf die beiden Hohenpriester, und zwar so, dass er vor Hannas bloss ein Verhör anbringt und es dann 24 dem Leser überlässt, alles übrige aus den Snptkrm Bekannte, namentlich auch die förmliche Verurteilung, als vor Kaiphas stattgehabt, vorzustellen, so dass Mt in bezug auf die Person des Richters, Lc in bezug auf die Zeit des Gerichts im Rechte bleiben. Aber auch in dem, was Joh von dem, die Nachtsitzung vertretenden, Vorverhör und den Einleitungen dazu erzählt, nicht minder in seiner Darstellung von der, hier schon bei Hannas statthabenden, Verleugnung des Pt arbeitet er nach synopt. Muster, wie gleich daraus erhellt, dass letztere 15—18 25—27 nach Mc 14 54 66—72 = Mt 26 58 69—75 in zwei durch ein Verhör Jesu getrennte Partien zerfällt. Wenn deren erste bei ihm etwas umfangreicher ist und die eine der Verleugnungen mit umfasst, so hat das seinen Grund in der Einschiebung des joh Sonderberichtes über den $\alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma\ \mu\alpha\theta\eta\tau\iota\varsigma$; vgl. ZntW 1902 S. 57—59. P. W. SCHMIEDEL, EB IV 4580 f. Bei dem engen Verhältnis zwischen Joh und seinen Vorgängern ist es um so bemerkenswerter, dass die $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\iota\alpha$ bezüglich des Tempelwortes, das Bekenntnis zur jüd. Messiasschaft und der Hinweis auf die solches rechtfertigende Wiederkunft hier wegfallen (HSR IV 437). Das jüd. Gericht büst überhaupt neben dem römischen seine Bedeutung fast völlig ein.

Verhör und Verurteilung vor Pilatus. 18 28—19 16. Zahlreiche Cod it haben 28 merkwürdigerweise, gleich als wenn 24 fehlte: ad Caiph. Dem $\pi\rho\omega\tau\iota$ entspricht Mc 15 1: zur Stunde der synopt. Plenarsitzung wird hier Jesus bereits vor den Statthalter geführt. Ueber das *Praetorium* s. zu Mc 15 16 = Mt 27 27; vgl. auch KR, ZntW 1902 S. 15—22 und FURRER, ebenda S. 264, zu allem Folgenden ABERLE, Die Berichte der Evglsten über Gefangen-

nahme und Verurteilung Jesu: ThQ 1871 S.3 —63; gegen ihn BRANDT 139 f. Der Schauplatz der Handlung ausserhalb des Prätoriums wird hier im Zusammenhang der kalendarischen Sonderstellung des 4. Evglsten erklärt. Das Betreten eines heidnischen Hauses, darin Sauerteig war, würde eine levitische Verunreinigung nach sich gezogen (s. zu Act 10²⁸ und BsSt, Relig. d. Judt.² 108) und die Juden wie schon an der Schlachtung, so auch am Genuss des Osterlammes gehindert haben.

Die geschilderten Ereignisse spielen also am 14. Nisan vor dem Verzehrer der Passalämmer, der bis Mitternacht des mit dem Sonnenuntergang des 14. beginnenden 15. Nisan beendet sein musste. Nach der Darstellung der Sntkr. dagegen (Mc 14¹² Mt 26¹⁷ Luc 22⁷) hat Jesus das Passamahl mit seinen Jüngern gehalten und ist erst im Verlauf des 15. gekreuzigt worden (vgl. S. 1 f.). Die Versuche, beide Berichte zu versöhnen, sind alt (über frühere s. Ws 486) jedoch auch in der Gegenwart keineswegs als unfruchtbar aufgegeben. Noch immer bemüht man sich, die dem Vorabend des Todes angehörige (Passa-)Mahlzeit der Sntkr mit der noch bevorstehenden des Joh in einer Erzählung zu vereinigen, und zwar entweder, indem man beiden Parteien vollinhaltlich recht gibt, oder, indem sich die Angaben bald der einen bald der andern eine Zurechtstellung bezw. von dem nächstliegenden Sinn abweichende Deutung gefallen lassen müssen. Das Entweder erfordert die Anschauung, dass in jenem Jahre die Passafeier an zwei Tagen gehalten worden sei. Dieser Grundgedanke hat verschiedenartige Ausführung gefunden, teils so, dass Jesus den üblichen Termin einhielt und die Juden, der Kalenderregel בִּרְיָ (s. darüber MERX, D. vier kanon. Evv. II 1 1902 S. 379) folgend, am Abend darauf gleichfalls eine korrekte Feier vollziehen konnten (J. C. LAMBERT, The Passover and the Lord's Supper: Journal of Theolog. Stud. Jan. 1903), teils so, dass man Jesus die Berechtigung zuerkennt, bereits am Abend des 13. Nisan ein wirkliches Passa zu feiern (CHWOLSON, D. letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes: Mém. de l'Acad. de St. Pétersb. Sér. VII, Tom. XLI 1, dazu ein Aufs. in d. Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1893 S. 537—555. BELSER, ThQ 1896 S. 529—576; anders im Kommentar. SCHNEID, D. Montagstag d. Abdm. u. Todes uns. H. J. Chr. 1905), wobei meist die störende Zeitangabe von Mt 26¹⁷ durch Rückzug auf das aramäische Urevangelium unschädlich gemacht wird (über derartige Versuche s. RESCH, Lucasparall. 615 bis 618. BELSER, ThQ 1896 S. 566 f. CALM 370 f.). Paart sich das Streben nach Ausgleich mit Scheu vor der Annahme einer doppelten Passafeier, so hilft man sich von der Ansicht aus, dass Joh recht hat und am Todestag das Lamm noch nicht verzehrt war, mit der Behauptung, das letzte Mahl Jesu sei die Zeremonie des Kiddusch, der Einleitung des Festes gewesen (G. H. BOX bei DRUMMOND 521), wenn man nicht gar ein gewöhnliches Abendessen annimmt, das durch die Ereignisse des folgenden Morgens für Jesus zum Passamahl dieses Jahres wurde (WESTCOTT, Introd. to the Study of the Gospels 339 f.). Oder man stellt sich auf die Seite der Sntkr und sieht in dem Ausdruck φαγεῖν τὸ πάσχα Joh 18²⁸ eine nachlässige Bezeichnung für die gesamte, mit der Schlachtung der Lämmer beginnende, mehrtägige Feier, wobei die Synedristen besonders die sog. Chagiga, das Opfermahl des 15. Nisan gemeint hätten (ZN II 516 f. 527 f.; Komm. 491 621—624). Aber besagte Redensart bedeutet nichts anderes als den Genuss des Osterlammes; vgl. SCHR, Ueber φαγεῖν τὸ πάσχα 1883. Ueberhaupt hat keiner der Versuche, die Differenz zu lösen, etwas Ueberzeugendes. Auch syr sin hilft uns nicht über die Schwierigkeit hinweg. Er hat zwar Joh 18²⁸: (die Juden)*traten nicht ein in das Prätorium, damit sie nicht verunreinigt würden, während sie das Ungesäuerte (nicht: das Passa!) assen. Aber irgendwelche Schlüsse daraus sind nicht erlaubt, weil der Uebersetzer stets (64 121 131) das Wort Passa mit „Ungesäuerte“ wiedergibt (doch s. ZN, Komm. 621 34). Die Darstellung der Sntkr und die des Joh passen schlechterdings nicht zusammen. Wenn man nicht gegen beide

aus Polykoryn. N. an einem ganz jüd. Typhlosten (Mast. v.
L. G. 21) über große Latschgrün L. Fischen (131)
zu gebracht worden.

but permitted much to grow, as high as eight or ten feet, and were half bare about July 1st.
The 1st of May the grass was green, but the leaves were yellow.
but never, the 1st of August, night exposure for 10 hours.

[illegible]

zu werden und das Passa essen zu können. ²⁹ Da kam Pilatus zu ihnen heraus und sagt: welche Anklage bringt ihr gegen diesen Menschen? ³⁰ Sie antworteten und sagten zu ihm: wäre dieser nicht ein Uebeltäter, hätten wir ihn dir nicht ausgeliefert. ³¹ Da sagte Pilatus zu ihnen: nehmt ihr ihn und richtet nach eurem Gesetz. Da sagten die

skeptisch ist (BRANDT 303 f.) oder keiner historischen Wert zuerkennen will (E. SCHWARTZ, ZntW 1906 S. 22 f.), muss man zwischen ihnen die Entscheidung treffen. Den unentwegten Streitern für die geschichtl. Glaubwürdigkeit des 4. Evgl (wie Ws. RESCH, Lucasparall. 613 ff. ZÖCKLER, PRE³ IX 42. BARTH 6 15 f.) fällt sie nicht schwer. Aber auch zahlreiche andere Gelehrte entscheiden sich hier für Joh (z. B. aus neuerer Zeit: O. HRTZM 33 ff.; LJ 313; NtZG² 1906 S. 170. SPITTA I 212 ff. 244. WENDT 11. WELLHAUSEN, Ev. Marci 114 f. 117. PREUSCHEN, ZntW 1904 S. 14 f. BSST, Jesus 9 f.; ThR 1905 S. 290. v. DOBSCHÜTZ, Probleme d. apostol. ZA. 1904 S. 17. JACKSON 109 ff. J. WEISS, Schriften d. Nts I² 201 203 221. Htm 208 f.). Sie erklären es für undenkbar, dass die jüd. Behörde den grossen Festtag des 15. Nisan durch Gerichtssitzungen und die Aktionen vor Pilatus entweiht hätte. Auch sollen die Sptkr gegen den eigenen Bericht Zeugnis ablegen, insofern sie den Simon „vom Felde“ (Mc 15 21) kommen, die Frauen Salben bereiten (Luc 23 56), Joseph von Arimathäa ein Leintuch kaufen (Mc 15 46) lassen. Was wollen diese Momente aber besagen gegenüber der Unmöglichkeit, die Entstehung der synopt. Erzählung begreiflich zu machen, wenn der Tag in Wirklichkeit ein anderer war? Dagegen ist die Abweichung des Joh vom histor. Verlauf aus dem symbol. Charakter seines Evglms leicht zu verstehen. Er führt in der Passionsgeschichte den Gedanken durch, den Paulus gelegentlich hingeworfen hat: als unser Passalamme ist Christus geschlachtet worden (I Kor 5 7). Christus, das „Lamm Gottes“ (1 29), stirbt an dem Tag und um die Stunde, wo nach dem Gesetz das Passalamme zubereitet wird. Der Evglst selber weist uns auf diese Deutung, wenn er 19 31–36 mitteilt, wie dem Herrn in Erfüllung der Schrift (Ex 12 46) „kein Bein zerschlagen“ worden sei. ~~Er~~ erinnert man sich ausserdem der Art und Weise, wie Joh sonst mit den Einzelheiten des Lebens Jesu umzugehen liebt, ~~so~~ wird man auch im vorliegenden Punkt auf die Führerschaft der Sptkr zu seinen Gunsten nicht verzichten wollen; so urteilten zuletzt J. RÉVILLE 281–288. LOISY 66–69 842 868 f. PFL II 374 f. 426. JÜLICHER 379. P. W. SCHMIDT II 370 ff. P. W. SCHMIEDEL I 95 ff. HOLLMANN, ThLZ 1904 S. 560. WEINEL, Paulus 1904 S. 235.

Da Öffentlichkeit zum Charakter des röm. Prozesses gehört, erklärt sich das Herausgehen des Pilatus ²⁹ auch ohne das angegebene Motiv einer Akkommodation an die *superstitio judaica*. Von einer, etwa zum Behuf der Ueberlassung der *σπείρα* v. 3 12 vorangegangenen, Information des Statthalters ist in seinem Benehmen nichts zu bemerken (BÄUMLEIN). Nur nach dem Inhalt der *Klage* gegen (κατὰ ist übrigens nach NB zu streichen) Jesus fragt er, und in der Tat war ja eine Verurteilung wie Mc 14 64 = Mt 26 66 noch gar nicht erzählt. Gleichwohl wird ³⁰ eine solche vorausgesetzt, da die Juden den Versuch machen, den Statthalter zu überrumpeln, seine selbständige Untersuchung auf das Niveau einer Bestätigung ihres schon gefassten Urteils über den *Uebeltäter* herabzudrücken (ABERLE 36 f.): einer förmlichen Anklage suchen sie, weil dieselbe vor einem heidnischen Gericht ihre eigenen Schwierigkeiten hatte, auszuweichen (Ws). Dem Statthalter soll die Tatsache, dass sie ihn ihm zur Exekution überliefern, genügen (KM III 383). Die Antwort des Pilatus ³¹ reagiert auffälligerweise nicht auf die unangemessene Sprache der Juden (JACOBSEN 38), sondern scheint ihnen, da sie mit einer

Juden zu ihm: es ist uns nicht erlaubt, jemand zu töten. ³² Damit das Wort Jesu erfüllt würde, welches er gesprochen hatte, um anzudeuten, welches Todes er sterben sollte. ³³ Da ging Pilatus wiederum hinein in das Prätorium und rief Jesus und sagte zu ihm: du bist der König der Juden? ³⁴ Jesus antwortete: sagst du das von dir selbst aus, oder haben es andere dir von mir gesagt? ³⁵ Pilatus antwortete: ich bin doch kein Jude! Deine Nation und die Hohenpriester haben dich mir übergeben. Was hast du getan? ³⁶ Jesus antwortete: mein Königreich ist nicht von dieser Welt. Wenn mein Königreich von dieser Welt wäre, würden meine Diener gekämpft haben, dass ich den Juden nicht ausgeliefert worden wäre. Nun ist aber mein Königreich nicht von daher.

Anklage nicht herausrücken wollen, Führung eines förmlichen gerichtlichen Verfahrens nach ihrem Gesetz aufzuerlegen, wobei ja selbst auf körperliche Züchtigung erkannt werden konnte (s. zu Mt 10 17). Damit wollen sich aber die Juden nicht begnügen. Das Geschäft des Richtens hatten sie absolviert. Aber um die letzte Konsequenz desselben, die Exekution, das ἀποκτείνειν handelt es sich im Sinne der Juden. Nur falls Pilatus diesen Sachverhalt gekannt oder geahnt hätte, läge in seinen Worten zugleich als Beantwortung ihres Trotzes Erinnerung an das verlorene jus gladii (Jos. Bell. II 8 1. SCHR I 466 f. II 4261); er würde sie zugleich zum Eingeständnis ihrer Blutgier wie ihrer Ohnmacht genötigt haben (gewöhnliche Ausl.). Der Hergang bleibt unklar. Da aber jedenfalls die Hinrichtung nicht Sache der Juden, sondern der Römer war, kam es **32** auch nicht zu der 8 59 10 31 schon versuchten Steinigung, sondern zur Kreuzigung, der röm. Strafe für Aufruhr, eben damit aber auch zur Erfüllung von 12 32, bzw. 3 14 8 28: Gottes Wille war „Erhöhung“ (O. HTZM 190 295). Im Widerspruch mit Mc 15 4 5 = Mt 27 12 13, vgl. Lc 23 14, wo Pilatus stets Kläger und Angeklagten sich gleichzeitig gegenüber hat, erfolgt nun das Verhör Jesu unter vier Augen im Innern des Hauses, wo Pilatus **33** die überraschende, weil Lc 23 2 voraussetzende, Frage Lc 23 3 stellt (s. zu Mc 15 2 = Mt 27 11), freilich aber das darauf folgende einfache Bekenntnis οὐ λέγεις erst ³⁷ nach längerer Vorbereitung und Zurechtlegung seines Sinnes zu hören bekommt. Uebrigens betont die Frage ironisch den Gegensatz zwischen der äusseren Erscheinung und der Vorstellung eines Königs. Als Antwort erfolgt **34** eine Doppelfrage, deren Sinn immer zweifelhaft bleibt. In der Lage Jesu hätte sie nur bezwecken können, den richtigen Gesichtspunkt für Beantwortung der ³³ an ihn gestellten Frage zu finden (O. HTZM 296). Im schriftstellerischen Interesse des Evglsten soll sie gleich 19 11 wohl dazu dienen, zu zeigen, wie von vornherein alle Schuld auf Seiten der Juden liege; von sich selbst aus wäre Pilatus unmöglich auf solchen Verdacht geraten. Seine Antwort **35** enthält daher eine indirekte Verneinung der ersten, eine direkte Bejahung der zweiten Frage (Ws). Die Vertreter der jüdischen Nation, die Jesus übergeben haben, müssen wissen warum. Der Angeklagte soll ohne Umstände bekennen, ob und inwieweit sie Recht haben. Damit stellt sich Pilatus wenigstens vorläufig allerdings auf den ³⁰ ihm angebotenen Standpunkt. Anstatt des Bekenntnisses vor dem Synedrium Mc 14 62 = Mt 26 64 und im Gegensatz zu dem Schweigen Mc 15 5 = Mt 27 12 14 bekennt sich Jesus **36** zum Königtum (nur hier und 3 3 5 bei Joh die βασιλεία), aber zu einem solchen, das nicht unter die Kategorie des Hochverrates fallen kann, weil es dem rechtlichen Massstabe entzogen (RITSCHL III 3 409), *nicht von*

Handwritten signature or scribble

Faint, mostly illegible handwritten text, possibly bleed-through from the reverse side of the page.

10 unweit Jaf. in tief. Lu. 1. Züngen trotz 15¹⁵

~~Heut~~

Heute

~~Heut~~

³⁷ Da sagte Pilatus zu ihm: du bist also ein König? Jesus antwortete: ~~du sagst es~~ ^{ich} bin ein König. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit zeuge; jeder, der aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme. ³⁸ Pilatus sagt zu ihm: was ist Wahrheit? Und nachdem er dieses gesagt, ging er wieder hinaus zu den Juden und spricht zu ihnen: ich finde keine Schuld an ihm. ³⁹ Es ist euch aber eine Gewohnheit, dass ich euch am Passa einen loslasse.

dieser Welt ist: wie er selbst von oben stammt 8²³, so auch die Motive und Interessen, darauf seine Herrschaft über die Menschen beruht, vgl. Mc 10^{42 43 12 17} Lc 12¹⁴. Wäre es anders, *so würden seine Diener*, wozu sie ja v. 10 Anstalten gemacht haben, *dafür streiten*, dass die Eventualität 19¹⁶ nicht eintreten darf; *jetzt aber*, da niemand für mich kämpft (Ws) u. s. w. Befremdet über solche Antwort und aus ihr folgernd, fragt ³⁷ Pilatus nicht mit οὐκ οὖν = non ergo rex es, sondern, wie aus der bejahenden Antwort erhellt, mit οὐκ οὖν = nonne igitur rex es im Sinne von ergone rex es? Er hat gewünscht, eine runde Ablehnung zu hören. Dem geringschätzigen σὺ tritt in der καλὴ ὁμολογία I Tim 6¹³ nach dem synopt. σὺ λέγεις begründend (ὅτι) das ἐγὼ als Ausdruck edeln Selbstbewusstseins entgegen. Ueber γενένημαι und ἐλθῆναι, Geburt und Auftreten, s. zu 1⁹; die Parallele 16²⁸ würde allerdings darauf führen, γενένημαι = ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς zu fassen. Ἀλήθεια aber ist die, mit der vollkommenen Gotteserkenntnis gegebene, übersinnliche *Wahrheit*, deren Zeuge Christus nach 3^{11 32} ist; zum Dativ vgl. III Joh 6. Anstatt der synopt. Bezeichnung der potenziellen Reichsgenossen als „Söhne des Reiches“ (s. zu Mt 8¹²) steht hier πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας wie 8⁴⁷ ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ, innerlich der Wahrheit zugewandt, weil von Gott zu ihrer Erkenntnis bestimmt (O. HTZM 296); s. zu 3^{21 11 52}. Freilich ist es durchaus johanneisch und auch nur für ein griech. Ohr verständlich, wenn Christus auf solche Weise statt ein König der Juden vielmehr ein König der Wahrheitsfreunde heisst (O. HTZM 85); vgl. indessen den βασιλεὺς δικαιοσύνης bzw. εἰρήνης Hbr 7². Auch Pilatus glaubt derartige Schwärmer zu kennen und bricht ³⁸ ab mit einer Frage, welche hinausläuft auf das Bekenntnis des Plinius, H. n. 25: solum inter ista certum, nihil esse certi.

Wie dieser Zug nicht etwa die Lernbegierde (patristische Ausl.), sondern die skeptische und indifferentistische Stimmung der Beamten charakterisiert (neuere Ausl., unzweideutig vertreten schon in der Passionsmusik von H. Schütz), welche den Christenprozess aus Staatsraison leiteten, so verrät die Sorge, welche der johann. Christus darauf verwendet, sich vom Verdacht eines irdischen Königtums zu reinigen, den Apologeten des 2. Jahrh. (Loisy 848 f. 651, HTM 303 f.). Schwerlich hätte ein so angelegentlicher Protest gegen weltliche Absichten aus Kreuz geführt (VKM 599). Tat dies doch nicht einmal das offene Bekenntnis zum Königtum Mc 15² = Mt 27¹¹ = Lc 23³ unmittelbar. Ein johann. Verhör aber hätte eher geendet, wie die, dabei wohl als Typus vorschwebende, Szene zwischen Domitian und den Enkeln des Bruders Jesu bei Euseb. KG III 20^{1—6} 32^{5 6}, wo der Sinn ihres Redens von κύριος, βασιλεία etc. zur Sprache kam.

Pilatus findet einen „König der Wahrheit“ dem röm. Staatswesen gegenüber durchaus ungefährlich und erklärt dies den Juden nach Lc 23⁴. Statt ihn aber demgemäss sofort freizugeben, sucht er ³⁹ dieses Ziel auf einem Umwege über die, mit Erinnerung an Mt 27¹⁵ beschriebene, Festsitte (über sie HC I³ 103 und J. MERKEL, ZntW 1905 S. 293—316) zu erreichen und erbittert zugleich durch die Frage Mc 15⁹. Jetzt bringen als Gegenvor-

darf!!

1026 f.

Wollt ihr nun, dass ich euch den König der Juden loslasse? ⁴⁰ Da schrieten sie wiederum und sagten: nicht ihn, sondern den Barabbas. Barabbas aber war ein Räuber. XIX ¹ Da nun nahm Pilatus Jesus und liess ihn geisseln. ² Und die Soldaten flochten einen Kranz aus Dornen und setzten ihn ihm auf den Kopf und warfen ihm ein Purpurgewand um ³ und gingen zu ihm und sagten: sei gegrüsst, König der Juden! und gaben ihm Backenstreiche. ⁴ Da kam Pilatus wieder heraus und sagt zu ihnen: sieh, ich bringe ihn euch heraus, damit ihr erkennt, dass ich keine Schuld finde. ⁵ Da kam Jesus heraus mit dem Dornenkranz und dem Purpurgewand. Und er sagt zu ihnen: da ist der Mensch. ⁶ Als ihn nun die Hohenpriester und die Diener sahen, schrieten sie: kreuzige! kreuzige! Pilatus sagt zu ihnen: nehmt ihr ihn und kreuzigt ihn; denn ich finde an ihm keine Schuld. ⁷ Da antworteten

schlag ⁴⁰ die Juden den Barabbas, welcher also weder auf die Mt 27 17, noch auf die Mc 15 8 11 berichtete Weise in das Spiel hereingezogen wird; gleichwohl lehnt sich das im Zusammenhang unmotivierte *πάλλιν* an Mc 15 13 an. Dem Ganzen entspricht am meisten Lc 23 18; auch die nachschleppende Charakterisierung des Barabbas („tragischer Zusatz“) erinnert an Lc 23 19. Anstatt *ληστής* war Barabbas allerdings politischer Verbrecher Mc 15 7; aber die „Räuber“ im damaligen Palästina sind eben die Meuterer und Empörer gegen die Römerherrschaft. Während die Barabbasszene in der Synopse das Ende der Verhandlungen bildet, indem die Verneinung des einen Teiles der Alternative sofort die Bejahung des anderen nach sich zieht, rückt sie, da sie „nicht wohl ganz übergangen werden konnte“ (Zx II 511), hier nur an das Ende des ersten Ganges der Verhandlungen und schrumpft auf die Notiz ^{19 40} zusammen. Dagegen wird nun die Darstellung von der Geisselung und Verspottung bei Mc und Mt mit Lc 23 16 22 25 so vermittelt, dass Pilatus 19 1, als hätte er schon sein *condemno* gesprochen, mit der Hinrichtung beginnt wie Mc 15 15 = Mt 27 26, worauf sofort auch ² der Dornenkranz nach Mt 27 29, das Purpurkleid nach Mc 15 17, dann die Begrüssung ³ nach Mc 15 18 = Mt 27 29 folgen; ausführlich wird geschildert, wie *sie ihm* mit Zeichen und Worten der Ehrerbietung *nahten* (in rec. A fällt *καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτόν* aus), dann aber *Backenstreiche gaben*, wie Mc 14 65 die Synedristen. In diesem Zustande führt Pilatus ⁴ seinen Gefangenen nun wieder heraus, als hätte er sich plötzlich eines Besseren besonnen und der weiteren Exekution Einhalt geboten, weil er Jesu Schuldlosigkeit erkannt hat. So also steht Jesus ⁵ zugleich im königlichen Schmuck und in der Erhabenheit tiefsten Leidens vor seinem Volk (O. HTZM 297) und vor der ganzen Christenheit (Km III 392). Pilatus weist selbst auf dieses ebenso bedeutsame, wie ergreifende Bild hin mit seinem ein abschätziges Mitleiden ausdrückenden *Ecce homo*. Aber auch die Verstocktheit der Feinde erscheint ⁶ auf ihrem Höhepunkt in dem jetzt erhobenen Ruf „Ans Kreuz!“ nach Mc 15 13 14 = Mt 27 22 23. Mit ähnlichem Hohn wie 18 31 schiebt der Prokurator ihnen jetzt statt des Richtens das Hinrichten, ja geradezu die nicht gesetzliche Exekution der Kreuzigung zu, gewährt also die Bitte in einer unannehmbaren Form (Ws), während er zum drittenmal (vgl. ⁴ und 18 38) Jesu Unschuld bezeugt nach Lc 23 4 14 22 (O. HTZM 22 113). Nur um den angeblichen Mangel an *αἰτία* nachzuweisen, machen ⁷ die Juden geltend, Jesus müsse nach Lev 24 16 sterben; damit aber greifen sie wenigstens für den Augenblick auf das eigent-

unult.

W. A. L.

die Juden: wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz muss er sterben, weil er sich zu Gottes Sohn gemacht hat. ⁸ Als nun Pilatus dieses Wort hörte, erschrak er noch mehr ⁹ und ging wiederum hinein in das Prätorium und sagt zu Jesus: woher bist du? Jesus aber gab ihm keine Antwort. ¹⁰ Pilatus sagt zu ihm: du redest nicht mit mir? Weisst du nicht, dass ich Vollmacht habe, dich loszulassen, und Vollmacht habe, dich zu kreuzigen? ¹¹ Jesus antwortete: du hättest keinerlei Vollmacht in Betreff meiner, wenn sie dir nicht von oben gegeben worden wäre. Darum hat der, der mich dir übergab, grössere

liche Motiv der Verurteilung Mc 14 ^{61—64} = Mt 26 ^{62—66} zurück, während sie doch vorher 18 ³³, wie nachher 12 nur die politische Seite hervorkehren. Der υἱὸς θεοῦ ist dabei wohl nach 5 ¹⁸ 10 ³³, also im johann., nicht im historischen Sinne zu verstehen (LOISY 859, HTM 303). Das macht 8 Eindruck auf Pilatus, nach herkömmlicher Ausl. in dem Sinne, als ob er, der bisher teils die Juden, teils den Kaiser gefürchtet, jetzt in Jesus selbst einen etwaigen Göttersohn im Sinne von Mc 15 ³⁹ gefürchtet hätte; nach anderen, weil er in ihm nicht mehr bloss, wie bisher, einen Unschuldigen, sondern jetzt auch noch einen Allmächtigen erblickte. Noch entsprechender dürfte dem Charakter des röm. Staatsmannes eine Fassung sein, derzufolge er sich, *da er dieses Wort hörte*, aus Furcht vor den Juden schon auf den Weg begab, welchen er 13, nachdem er weitere Worte in derselben Richtung zu hören bekommen (ἀκούσας τῶν λόγων τούτων), zu Ende geht. Als Statthalter des Kaisers hat er die bestehende einheimische Religion zu schützen, muss eine Anklage auf ihre Verletzung berücksichtigen, will sich also **9** nur noch selbst davon überzeugen, dass Jesus sich göttliche Herkunft zuschreibt. Die wenigen Worte πῶθεν εἰ σὺ zeigen, wie auch Pilatus ganz johanneisch redet, vgl. 7 ²⁷ 28 8 ¹⁴ 9 ²⁹ 30 (SCHLT 309); doch vgl. Mt 21 ²⁵. Jetzt erst tritt, wie eine dem älteren Bericht gebrachte Huldigung, das Stillschweigen ein, nach apologetischer Ansicht am richtigeren Platze als Mc 15 ⁵ = Mt 27 ¹² 14: als ob es, wenn es dort „unbegreiflich“ ist (Ws), hier begreiflicher wäre (vgl. vielmehr JACOBSEN 40). Aber wie dort den synopt., so charakterisiert es hier den johann. Christus, der, bereits erhöht, dem weltlichen Richter gegenüber einen Akt der Selbstherrlichkeit übt. Eher beleidigt, als geängstigt, weist **10** deshalb Pilatus auf das Zweckwidrige dieser Haltung hin, worauf Jesus **11** ihm, wiederum ganz johanneisch 10 ¹⁸, den Dünkel benimmt, als stünde das ἀπολῦσαι oder σταυρῶσαι so ohne weiteres in seiner Gewalt; letztere (aber statt ἐξουσία ist das ἐξουσίαν ἔχειν = ἐξουσιάζειν als Subjekt gedacht, daher δεδομένον) ist ihm, wie das schon im Begriff einer ἐξουσία liegt (s. zu 1 ¹²), nur gegeben (wie 3 ²⁷), und zwar ἄνωθεν, wie 3 ²⁷ 31 zu nehmen, Rm 13 ¹. Ueber das Fehlen des ἄν bei εἰχες (wofür κΑ ἔχεις, wohl nach ἔχω 10) vgl. BLASS, Gramm. § 63 ³. Nur von Gottes Willen hängt Jesu Schicksal ab: *darum*, nicht weil dabei die obrigkeitliche Macht missbraucht wird (Br 213; ThJb 1854 S. 283), sondern weil Pilatus nur Vollzugsorgan ist (THOL), *hat grössere Sünde*, als du, ὁ παραδούς (κΒ gegen rec. Α παραδιδούς), worunter sonst immer Judas (O. HTZM 298, BRANDT 131), hier statt seiner schwerlich der ihn inspirierende Teufel 13 ² 27 (VAN GILSE, ThT 1876 S. 545 f.; vgl. LOISY 863 f. CALM 434), eher der Hohepriester (zuletzt A. R. EAGER, Exp 6. ser. XII 1905 S. 33—40. ZN, Komm. 633 f.) und die von ihm vertretene Hierarchie (gewöhnliche Ausl., Ws, wogegen aber spricht, dass diese immer mit οἱ Ἰουδαῖοι, οἱ ἀρχιερεῖς bezeichnet wird) verstanden ist: er sündigt also mit vollem

Sünde. ¹² Infolgedessen suchte Pilatus, ihn loszulassen. Die Juden aber schrieten und sagten: wenn du den loslässt, bist du dem Kaiser nicht hold. Jeder, der sich zum König macht, widerstrebt dem Kaiser. ¹³ Als nun Pilatus diese Worte hörte, führte er Jesus heraus und setzte sich auf den Richtstuhl auf einem Ort »Steingefüge« genannt, hebräisch aber Gabbata. ¹⁴ Es war aber Rüsttag des Passa, ungefähr sechste Stunde. Und er sagt zu den Juden: ~~siehe da~~, euer König. ¹⁵ Da schrieten sie: fort, fort, kreuzige ihn! Pilatus sagt zu ihnen: euren König soll ich kreuzigen? Die Hohenpriester antworteten: wir haben

Bewusstsein, wie die Pharisäer 9 41: dieses Wort bringt **12** (über ἐκ τούτου s. zu 6 66) den Pilatus vorübergehend noch einmal auf den 18 38—19 5 eingenommenen Standpunkt zurück, worauf die Juden sofort die Anklage wieder wechseln und auf das 18 33 vorausgesetzte System zurückgreifen. Ἀντιλέγειν bedeutet tatsächlichen Widerstand wie ἀντιλογία Hebr 12 3. Das φίλος τοῦ Καίσαρος verlangt keineswegs die Annahme, dass etwa Pilatus um den damals von manchen praesides und legati geführten Titel buhlte (s. zu 15 15), sondern heisst bloss: *du bist dem Kaiser nicht hold*. Aber dieser Kaiser war eben Tiberius, welcher judicia majestatis atrocissime exercuit, Suet. Tib. 58; vgl. Tac. Ann. 3 38 majestatis crimen omnium accusationum complementum erat. Der Gedanke hieran gibt **13** die Entscheidung. Da Kriminalfälle e superiori entschieden werden mussten, *führt* er den Gefangenen *heraus und setzt sich auf den* auch Mt 27 19 erwähnten *Richtstuhl*: ἐκάθισεν ist wie 12 14 intransitiv zu nehmen (WS. DRUMMOND 150. ZN II 564 f.; Komm. 635 65; NkZ 1893 S. 186 f.. CALM 429. HTM). Die transitive Fassung (HRK, Bruchstücke des Ev. und d. Apok. d. Petrus = TU IX 2 1893 S. 57. KUNZE, D. neu aufgef. Bruchstück d. sog. Petrus-ev. 1893 S. 32) vermag auf Justin (Apol. I 35: διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρίνον ἡμῖν, unter Berufung auf den Propheten, d. h. Jes 58 2) und das Petrus-evangelium (3 ?) zu verweisen. Sie führt freilich zu geschichtlichen Unmöglichkeiten (ZN, a. a. O.), kann jedoch unter Beachtung des symbolischen Charakters der joh. Darstellung vielleicht verteidigt werden (LOISY 867 f.). Der Platz, wohl nach richtiger Erinnerung angegeben (KM III 364 f.; Dritte Bearb.² 328. HTM 303, dagegen Irrtum nach BRANDT 134), wird einestheils als *Steingefüge* (λιθόστρωτον = pavimentum tessellatum, Mosaikboden), andererseits nach seiner jüd. Benennung bezeichnet: *Gabbata* = גַּבְבַּתָּה, stat. emph. von גַּבָּתָה (KAUTZSCH, Grammatik des Biblisch-Aramäischen 1884 S. 10; vgl. jedoch G. DALMAN, Worte Jesu I 1898 S. 6 und ZN, Komm. 637), also Erhöhung, Höhe. Weder bei Josephus noch im Talmud ist diese Oertlichkeit jemals genannt. Bezüglich der Angaben des Tages und der Stunde **14** vgl. Mc 15 25, wo die Stunde der Kreuzigung schon um 9 Uhr angesetzt ist, daher τρίτῃ z. B. in L auch hier statt ἑκτῇ (z. Textkritik s. ZN, Komm. 718 f.). Die sechste Stunde ist die Mittagsstunde (BRANDT 197 f. ZN, Komm. 639 f. 719 f.) und nicht, wie man wohl im Interesse der Harmonistik behauptet hat, 6 Uhr früh. Joh zählt immer nach babylonisch-jüdischem Brauch, nicht nach römischem (s. zu 1 39). Die παρασκευή aber wird im Gegensatze zur synopt. παρασχ. (s. zu Mc 15 42) durch den Zusatz τοῦ πάσχα als Rüsttag auf den 15. Nisan charakterisiert (SPITTA I 214 f.). Pilatus zeigt noch einmal durch die machtlose, aber ingrimmige Ironie, womit er seinen Richterspruch in ἔδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν einkleidet (Ws), wie widerwillig er seine Zwangslage empfindet. Die von den Hierarchen beherrschten Stimmen aber **15** schreien unverdrossen weiter, und mit οὐχ

— Mein Freundst 16

+ „Moso ~~Rhabd.~~?

— Schrift

Wohl!

Der Vork. f. sind, nicht sehr entz. : u. d. M.

keinen König ausser dem Kaiser. ¹⁶ Darauf nun lieferte er ihn ihnen

ἔχουμεν καὶ. verzichtet Israel, um den Statthalter im Vergleich mit dem loyalen Volke als halben Rebellen darzustellen, seinerseits lieber auf alle messianischen Hoffnungen, auf jeglichen theokratischen Anspruch. Solch einer dämonischen Macht des rücksichtslos nur sich selbst kennenden Willens ist der Beamte nicht gewachsen. Nachdem seine letzte Frage noch indirekt konstatiert hat, dass er lediglich dem Wunsche der Juden nachgebe, wenn er den Gefangenen als Kronprätendenten behandle, übergibt er **16** diesen *ihnen*, d. h. den Hierarchen als den intellektuellen Urhebern der Kreuzigung; s. Lc 23 25 Act 2 23 3 15.

Während nach dem, mit der Würde und Praxis eines röm. Prokurators ungesucht stimmenden, Bericht der Snktr der Prozess Jesus rasch verläuft, Pilatus insonderheit zwar die selbststüchtige Tendenz der hierarchischen Anklage durchschaut Mc 15 10 = Mt 27 18, trotzdem aber nicht gerade viel tut, um den Angeklagten, der sein Geschick durch Schweigen herausfordert, zu retten, bringt Joh eine vollständige Erneuerung dieser Szene, deren reiche Gliederung durch folgendes Schema (vgl. Km III 283, O. HTZM 295 f.) übersichtlich gemacht werden mag: Erster Gang: 1) Verhandlungen zwischen Pilatus und den Juden vor der Statthaltereirei 18 28–32; 2) Verhandlungen zwischen Pilatus und Jesus im Innern des Hauses 33–38; 3) erster Rettungsversuch 38–40. Zweiter Gang: 1) Geisselung und zweiter Rettungsversuch 19 1–6; 2) dritter Rettungsversuch 7–12; 3) Tribunalentscheidung 13–16; vgl. BRANDT 126–138. Nur eine „ambulatorische“ Geschäftsbehandlung des solcher Gestalt stets zwischen den Klägern draussen und dem Angeklagten drinnen ab und zu gehenden und vermittelnden Prokurators (Km III 364 382 385; Dritte Bearbeitung² 328) machte solche Weiterungen möglich, die andererseits umso besser zu den dialogisierenden Gewohnheiten des Evglisten stimmen (WEISSE I 459), übrigens ganz auf der Vorstellung einer durch Kalender und Gesetz 18 28 zwischen Heiden und Juden aufgebauten Mauer ruhen. Eigentlicher Zweck der Neuerung ist, Raum zu gewinnen für das Zwiegespräch zwischen Jesus und Pilatus, das freilich ohne Zeugen verlief, also eigentlich auch keinen Gegenstand der Berichterstattung bilden kann (SCHLT 305 f.). Der Evglist will einen hiatus ausfüllen und erklären, wie Jesus die Frage, ob er ein König sei, einfach bejahen Mc 15 2 und dennoch schuldlos sein könne (O. HTZM 21). Darum erklärt sich Jesus, anstatt vor dem hohen Rat für den Messias, vor dem Vertreter des Kaisers für den überweltlichen königlichen Zeugen der Wahrheit (SCHLT 303 f. 306 f. 373), indem er sich zugleich von jedem Verdacht eines irdischen Königtums reinigt: eine, den Geist der Apologetik (JUSTIN. Apol. I 11) atmende, Direktive für das Verhalten im Christenprozess (Km III 386, BRANDT 128). Letzterem dürften überhaupt manche Weiterungen der johann. Darstellung ihren Ursprung zu verdanken haben, so dass die nachgewiesenen Unklarheiten z. T. auf Eintragung einzelner Erfahrungen der Bekenner und Märtyrer in ältere, einfachere Erinnerungen zurückweisen. Insonderheit ist das Bild des Pilatus nach dem Modell dieses oder jenes Provinzialstatthalters gezeichnet, der als verantwortlicher Vollzieher eines rigorosen Gesetzes in Konflikt mit seiner eigenen Gleichgültigkeit, ja Milde kommen mochte, schliesslich aber doch der Verlegenheiten nicht zu viel auf sich nehmen wollte. Im übrigen schliesst sich Joh, während er aus dem allgemeinen synopt. Bericht nur die Frage nach dem Judenkönig, die Antwort οὐ λέγεις und das (freilich bedeutend verspätete) Schweigen stehen lässt, auch hier wieder in bedeutsamer Weise an Lc an (O. HTZM 21 f.). Nach Lc (s. zu Act 16 37) steht von 18 33 an bis 19 15 immer der politische Gesichtspunkt in dem Vordergrund; nach Lc (s. zu Act 18 13) erwarten die Juden von der röm. Obrigkeit vor allem Schutz ihrer Religion und Ge-

aus, dass er gekreuzigt würde. Sie nun übernahmen Jesus, ¹⁷ und sich selbst das Kreuz tragend ging er hinaus an die sogenannte Schädelstätte, die hebräisch Golgatha heisst, ¹⁸ wo sie ihn kreuzigten und mit ihm zwei andere hüben und drüben, Jesus aber in der Mitte. ¹⁹ Pilatus schrieb aber auch eine Inschrift und heftete sie an das Kreuz; es war aber geschrieben: Jesus der Nazarener, der König der Juden. ²⁰ Diese Inschrift nun lasen viele Juden; denn der Ort, wo Jesus gekreuzigt war, lag der Stadt nahe, und es war geschrieben hebräisch, römisch,

setzlichkeit; an Lc schliesst sich die dreimalige Erklärung des Pilatus über Jesu Unschuld an (s. zu 19⁶); wie Lc 23 13—16 verhandelt Pilatus mit den Juden, um sie umzustimmen; nach Lc (s. zu Act 3 13) durchkreuzen sie seine guten Absichten; nach Lc 23 19 wird Barabbas noch nachträglich charakterisiert; das Projekt Lc 23 16 22 führt Pilatus 19 1 aus. Aber durfte ein röm. Richter mit der Geisselung experimentieren und, sei es auch im Interesse des Angeklagten, Strafe verhängen, ehe ein Urteil gesprochen war? Im gleichen Interesse des Experimentes tritt auch jene Misshandlung durch die Kriegsknechte schon 19 2 3 ein, welche Mc 15 16—20 = Mt 27 27—31 sachgemäss erst nach erfolgter Verurteilung berichtet wird (SCHLT 307 f. 420). Mehr noch als seine synopt. Vorgänger gestaltet eben Joh den geschichtlichen Stoff in dem Bestreben, den Prokurator von der Schuld am Tode Jesu zu entlasten und sie den Juden aufzubürden. Pilatus hat alle nur erdenklichen Mittel, Jesus zu retten, erschöpft. Mit dieser, auch sonst in der altchristlichen Literatur, vor allem deutlich im Petrus-evglm und in den Pilatusakten hervortretenden, apologetischen Tendenz, harmonisiert aufs beste die durch das ganze Evglm hin bemerkbare jüdenfeindliche Gesinnung des Verfassers. Damit aber ist ein weiteres Motiv zur Verschiebung des Todestages aufgedeckt: „ein Antisemit konnte nicht zugeben, dass Jesus das Judenfest nach dem Gesetz gefeiert habe“ (ZN, Das Ev. des Petrus 1893 S. 49 = NkZ 1893 S. 192); und, wenn die Juden vorzugsweise handeln sollen, darf es nicht hoher Festtag sein. Vgl. Archiv für Religionswissenschaft 1907 S. 173 f. v. SCHUBERT, Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments 1893 S. 175 f.]

Jesu Tod am Kreuze. 19 17—30. Wenn Jesus **17 hinausging** (ἀπηγγαγον rec. NA ist aus Mt 27 31), *sich selbst* (statt Gen. lesen NL ἐζαυτῷ. B αὐτῷ oder αὐτῷ) *das Kreuz tragend* (bajulans sibi crucem), so liegt darin eine tatsächliche Umgehung des Simon von Kyrene (ORIG in Mt 126), worin nur wieder der stehende Gesichtspunkt der Aktivität in Betracht kommt (LOISY 872); vgl. den die Sünden der Welt Tragenden 1 29. Der joh. Christus bedarf keiner menschlichen Unterstützung (BRANDT 174). Möglicherweise (PFL II 384 437, J. RÉVILLE 273) erforderte solches Ausschalten der Person des Simon noch speziell die Opposition wider den gnostischen Irrtum; nach Iren I 24 4 liessen die Basilidianer an Jesu Statt jenen Simon gekreuzigt werden. So wurde Erfüllung auch dem Vorbilde Isaaks Gen 22 6 (Tert. Marc. 3 18; Jud. 13) und Motivierung dem Nachfolgeruf Mt 16 24 = Mc 8 34 zu teil. // Die Oertlichkeit nach Mc 15 22 = Mt 27 33, wie **18** die auch äusserliche Einordnung unter die Uebeltäter nach Mc 15 27 = Mt 27 38; Subjekt zu ἐστ. sind trotz v. 16 nicht die Juden, sondern nach 23 die Soldaten. Erst jetzt, da ἔγραψεν **19** nicht wohl plusquamperfektisch genommen werden kann, schreibt Pilatus nach Mc 15 26 = Mt 27 37 (mit dem Zusatz ὁ Ναζωραῖος) den titulus, darin er seinem Zorn gegen die Juden noch einmal Luft macht. Das Aergernis war gross, weil **20** um der Nähe willen viele herauskamen und um der Dreisprachigkeit der Inschrift willen jeder

~~Healyh.~~

~~Uelito~~ ~~Chrys.~~

~~J. L. Aust. XIV 162~~

~~Gill~~

Hamilton

Hamilton

griechisch. ²¹ Da sagten die Hohenpriester der Juden zu Pilatus: schreibe nicht: der König der Juden, sondern, dass er gesagt hat: ich bin König der Juden. ²² Pilatus antwortete: was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben. ²³ Die Soldaten nun, als sie Jesus gekreuzigt hatten, da nahmen sie seine Kleider und machten vier Teile, jedem Soldaten einen Teil, dazu den Rock. Der Rock aber war ungenäht, von oben her ganz durchgewebt. ²⁴ Da sagten sie zu einander: wir wollen ihn nicht zerreißen, sondern darüber losen, wem er gehören soll — damit die Schrift erfüllt würde: sie haben meine Kleider unter sich verteilt, und über mein Gewand haben sie das Los geworfen. So nun taten die Soldaten. ²⁵ Es standen aber bei dem Kreuze Jesu seine Mutter und die Schwester

ihren Inhalt begreifen konnte. Auf diese Weise verkündigt Pilatus der ganzen Welt die Messianität Jesu (PFL II 384, LOISY 874, HTM 304), wie Kaiphas ebenso unfreiwillig das Geheimnis seines Sühnetodes verkündigt hatte 11 50. (O. HTZM 107). Uebrigens erzählt Josephus häufig von lateinisch-griechischen Edikten der Römer. Dass die Juden, die Bitterkeit der Inschrift empfindend, **21** den Statthalter mit neuen Zudringlichkeiten behelligen, entspricht dem seit 18 30 eingenommenen Standpunkt des Trotzes; Mc 15 32 = Mt 27 42 verhöhnen sie freilich gegenteils ihrerseits den Gekreuzigten gerade unter dem offiziellen Titel eines Judenkönigs. Die gemessene Ablehnung des Widerrufs **22**, wo γέγραφα das Abgeschlossene der Handlung bezeichnet, stellt ebensosehr der Christenheit, wie des Pilatus Rache dar (LOISY 875, vgl. BRANDT 203). Mit οὖν **23** knüpft Joh wieder an 18 an, um das Bild Mc 15 24 = Mt 27 35 = Lc 23 34 in detaillierter Ausmalung zu reproduzieren. Die ἱμάτια sind die Oberkleider, welche man, wo sie die Bewegung hemmten, ablegen konnte 13 4 12. Dagegen war der χιτῶν (s. zu Mt 5 40) *ohne Naht, von den oberen Teilen an gewebt ganz durch*, also ein vornehmes Kleid, wie der Hohepriester es trug, Jos. Ant. III 7 4; dasselbe erscheint bei Philo als ein Symbol des Kleides, welches sich der Logos aus den Elementen und Kräften des Weltalls unzerreissbar bildet, De profugis 20; s. zu 21 11. Es ist schwerlich nötig, auf den bunten Rock Josephs zurückzugreifen (NESTLE, ZntW 1902 S. 169), um den Zug zu erklären. Dagegen ist es wahrscheinlich, dass der Evglst mit dem ungenähten Kleid die Einheit der Kirche hat symbolisieren wollen (so schon CYPRIAN, De cathol. eccles. unitate 7; neuerd. LOISY 876 f., CALM 439, JÜLICHER 360, HTM 305). Während also die Kleider unter die vier Kriegsknechte (vgl. das τετράδιον Act 12 4) verteilt werden, betrifft hier die synopt. Verlosung nur den Rock, so dass die parallelen Glieder der **24** nach LXX zitierten Stelle Ps 22 19 künstlich auf zwei Fakta verteilt sind: ein ähnlicher Fall der Entstehung des Antitypus dem Buchstaben des Typus zu gunsten wie Mt 21 2 (BRANDT 193 f. 219). Mit der Schlussformel οἱ μὲν οὖν κτλ. endigt die Soldatenszene, zu deren Rohheit das **25** mit δέ Eingeführte einen sprechenden Kontrast bildet. Während nämlich Mc 15 40 = Mt 27 55 die Weiber nur von ferne stehen, treten sie hier unter das Kreuz. Die Schwester der Mutter Jesu könnte durch die als Apposition folgenden Worte mit der „Mutter des kleinen Jakobus“ identifiziert erscheinen, so dass die Persönlichkeit des Klopas mit der des Alphäus, des Mt 10 3 = Mc 3 18 genannten Vaters des zweiten Jakobus im Apostelkatalog, zusammenfiele, was man glaubhaft zu machen sucht, bald durch die Behauptung, beide Namen seien identisch (VÖLTER, Mater

seiner Mutter, Maria die des Klopas und Maria die Magdalenerin. ²⁶ Als Jesus nun die Mutter sah und den Jünger, den er liebte, dabeistehen, sagt er zu der Mutter: Frau, da ist dein Sohn. ²⁷ Darauf sagt er zu dem Jünger: da ist deine Mutter. Und von der Stunde an nahm der

dolorosa 7, etwas anders gewendet bei BRANDT 223 f.; s. dagegen CALM 440. ZN, Forschgen VI 343 350; Komm. 645 93), bald durch die Annahme, der Jude Chalphai habe daneben den griechischen Namen Klopas geführt. Weil aber zwei Schwestern nicht denselben Namen zu haben pflegen, suchte man die ungenannte Schwester der Mutter Jesu lieber in Salome, in welchem Falle statt des zweiten Jakobus vielmehr der erste und sein Bruder Johannes als Jesu Vettern erschienen (Ws. ZN II 455; Forschungen VI 340 f.; Komm. 646 f.). Da aber der Anfang εἰσπήεισαν δέ auf Lc 23 49 weist, wo οἱ γνωστοὶ αὐτοῦ auf Mutter und Schwester derselben führen mochten, so dürfte unter der letzteren auch die Lc 24 10 an Stelle der Salome getretene Johanna verstanden, dagegen die Anwesenheit der leiblichen Mutter des Lieblingsjüngers, wenigstens falls dieser der Zebedaide Johannes sein sollte, durch ²⁷ ausgeschlossen sein. Sofern endlich die Aneinanderreihung von vier Frauen ein καί vor Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ (in der Pesch. findet es sich), ihre paarweise Verbindung eine Auseinandersetzung der Paare durch τέ erfordert würde (HFM VII 2 S. 149. BRANDT 221; dagegen ZN, Forsch. VI 338), scheint vielmehr dieselbe Maria zunächst nach ihrem Verhältnis zur Mutter Jesu, dann als Weib des Klopas charakterisiert zu sein, unter welchem vielleicht Kleopas Lc 24 18 (EW), wahrscheinlicher — wenn man nicht gar alle drei gleichsetzen will (SCHLATTER, Kirche Jerusalems 1898 S. 27. ZN, Forschgen VI 339 350; Komm. 645 93) — der von Hegesipp bei Euseb. KG III 11 32 1—4 6 IV 22 4 erwähnte Bruder des Joseph gemeint ist, also der Oheim Jesu und Vater jenes Symeon, welcher nach Hegesipp bei Euseb. KG III 32 6 als Nachfolger des Jakobus des Gerechten der Gemeinde in Jerusalem bis etwa 107 vorstand. Dann müsste freilich ἀδελφί Schwägerin heißen (HFM, KL), was nicht nachweisbar ist (vgl. BRANDT 222. ZN, Forsch. VI 338 f.). Als letzte Möglichkeit bliebe noch die Uebers. Stiefschwester übrig, in welchem Falle, wenn man die Mutter Jesu zur Tochter des Klopas macht, nur zwei Frauen gemeint, beide aber auch wirklich genannt wären (SCHWALB 472, O. HTZM 299 f.). Es folgt der Abschied von Familie und Jüngerschaft: ein Vermächtnis ²⁶ an die Mutter, die wie 2 4 γύναι angeredet, und ²⁷ an den Lieblingsjünger, welcher mit der Fürsorge für sie betraut wird und dieselbe sofort εἰς τὰ ἴδια (s. zu 16 32) aufnimmt.

Diese mit dem Abschied von Mutter und Jünger verbundene Sorge für die innige Verbindung derer, welche er in der Welt zurücklässt, ist eindringendster Kommentar zu 17 11 und gemahnt zugleich an den die Einheit der Kirche darstellenden unzerteilten Rock (LOISY 877, HTM 305). Die Snpktr freilich wissen nichts von der Mutter Jesu in seiner Begleitung; erst Act 1 14 erscheint sie in Jerusalem, und zwar in Gesellschaft ihrer übrigen Söhne, also nicht in neuer Familie. In dessen repräsentiert sie schon 2 1—11 die Theokratie (S. 75), speziell, nachdem sie 2 5 auf allen eigenen Willen Verzicht geleistet, das treu gebliebene Israel. In dieser Eigenschaft wird sie hier dem Lieblingsjünger in Pflege gegeben (vgl. Lucian, Toxaris 22 ἀπολείπω Ἀρεταίῳ τὴν μητέρα μου τρέφειν καὶ γηροκομεῖν) und dadurch zugleich letzterem seine hervorragende Bedeutung auch für die Zeit nach dem Abscheiden des Meisters gesichert. Auch hier also wie Mc 3 34 ἵδε ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου wird die Geistesverwandtschaft der Brüderschaft nach dem Fleische gegenübergestellt (s. zu 2 4) und vorgezogen; der letzteren entstammen die δεσποσύνοι Jakobus (PFL II 385) und Symeon, die erstere ist vertreten durch den Jünger

~~Handwritten text, possibly a signature or name, crossed out with a horizontal line. The text is written in cursive and includes the word "Kreuz" (Cross) and "Kreuz" (Cross).~~

Jünger sie zu sich in sein Heim. ²⁸ Hiernach, da Jesus wusste, dass bereits alles vollbracht war, (damit die Schrift erfüllt würde, sagt er mich dürstet.) Es stand da ein Gefäß voll Essig. Da steckten sie einen Schwamm voll Essig auf ein Hyssoprohr und brachten (ihn) an seinen Mund. ³⁰ Als er nun den Essig genommen hatte, sagte er: es ist voll- wie er sein soll, so dass die Versuchung nahe liegt, auch das Rätsel der drei Marien ²⁵ auf allegorischem Wege zu lösen: die Gemeinde der Treuen in Israel zu Füßen des Kreuzes (vgl. BRANDT 226 f., KR I 162 II 597 f., J. RÉVILLE 276).

Dieselbe Höhe des Bewusstseins, auf welcher Jesus 13₁ das Leiden antrat, erscheint nach dem ähnlich gebildeten Satze **28** auch am Schlusse desselben gewahrt. Darum ist ἔτι wohl, wie dort und gewöhnlich, von dem mit ὅτι eingeleiteten Satze abhängig zu denken (BRANDT 236). *Alles ist geschehen* (τετέλ. = peractum est), was geschehen musste, *um die Schrift zu vollenden*. Doch steht wenigstens 14₃₁ ἔτι dem Satze, zu welchem es gehört, nachdrucksvoll voran (griech. Ausl. Ws. J. RÉVILLE 277. LOISY 880. HTM. ZN, Komm. 649). Nach dieser Analogie dürstet, um jeden Schein einer eigentlichen Passion zu beseitigen, der sterbende Jesus nur zu dem Zwecke, damit auf solche Weise Ps 69₂₂ (ὄψος vgl. Mt 27 ⁴⁸) erfüllt werde. Nun wird diese Stelle zwar Mt 27 ³⁴ (χολὴ), nicht aber hier zitiert, und τελειοῦν ist nicht ohne weiteres = πληροῦν, sondern bedeutet die abschliessliche Erfüllung des gesamten Schriftinhaltes (CR 991), kann also nicht wohl auf eine einzelne Stelle gehen (KL), es müsste denn etwa andeuten wollen, dass es sich gerade um Erfüllung eines letzten, noch ausstehenden Restes handelt (Ws. O. HTZM 23 300; vgl. ZN, Komm. 649 f.). Jedenfalls bietet Joh diesen Ersatz für die weggefallenen Kreuzesworte bei Mt und Mc nicht bloss, sondern auch bei Lc, indem er den Jammerschrei, auf welchen auch Mt 27 ⁴⁸ = Mc 15 ³⁶ (Lc 23 ³⁶) die Soldaten mit einer Tränkung antworten, als Durststraf deutet (KM III 431). Daher auch **29** sofort *ein Schwamm* mit der, in einem bereit stehenden (ἐκείτω wie 2 ⁶) Gefäß enthaltenen, posca gefüllt und ihm auf der Spitze eines Hyssopus dargereicht wird. Bei der Niedrigkeit der Kreuze reichte ein solcher Besen, der kaum eine halbe Meterhöhe betrug, vollkommen hin; nebenher erinnert er an die entsündigende Funktion des Hyssop Ex 12₂₂ Lev 14 ^{4 6 49} Num 19 ⁶ Ps 51 ⁹ Hbr 9 ¹⁹ Barn. 8 ^{1 6} und darf schon deshalb nicht durch die Konjektur des JOACHIM CAMERARIUS: ὕσσω (silum) προπεριθίντες (angenommen v. FIELD, Notes on the transl. of the NT² 107. BRANDT 236. BLASS, Ausg. 98. KR II 601 f. auch CALM 441 f.; dagegen LOISY 881 ⁷) entfernt werden. Das ὅτε οὖν **30** führt auf den Gedanken, dass Jesus in diesem Trank (vgl. 18 ¹¹) eine letzte Erfüllung der Schrift im Sinne von ²⁸ sah, wie auch nach 13 ¹⁸ 15 ²⁵ 17 ¹² 19 ³⁶ das Siegeswort τετέλεσται kaum anders als so verstanden werden kann. Nicht wesentlich davon verschieden wäre es, wenn der Rückblick auf πάντα τετέλεσται ²⁸ ein Vollandetsein des göttlichen Rates, womit zugleich die Vollendung seines eigenen Lebenswerkes gegeben ist, andeuten sollte (τελειοῦν wie 4 ³⁴ 5 ³⁶ 17 ⁴¹). Das Mc 15 ³⁷ entsprechende παρέδ. τὸ πν. ist nach Lc 23 ⁴⁶ gebildet.

Im allgemeinen ist der johann. Todesbericht darauf angelegt, die dunkeln Schatten der synopt. Erzählung durch kräftigere Behandlung der sie durchstrahlenden Lichtblicke zu zerteilen. Da nach 8 ²⁸ am Kreuze die Erhöhung beginnt, welche auch die Juden als solche erkennen sollen, kommt hier der triumphierende Hohn der Feinde, das Sicherste, was die Snptkr bieten, in Wegfall, wogegen an die Stelle des in der Synopse bezeugten lauten Schmerzschreies der Todesqual (s. zu 16 ³²) erhabene Schlussrufe, im Vollbesitze geistiger Klarheit und Freiheit

Samh
F + 157

bracht, neigte das Haupt und gab den Geist auf. ³¹ Die Juden nun baten, da es Rüsttag war, damit die Leiber nicht während des Sabbats am Kreuze blieben — der Tag jenes Sabbats war nämlich gross —, den Pilatus, man möchte ihnen die Schenkel zerschmettern und sie ~~abnehmen~~. ³² Da kamen die Soldaten und zerschmetterten dem ersten die Schenkel und dem anderen, der mit ihm gekreuzigt war. ³³ Als sie aber zu Jesus kamen, zerschmetterten sie ihm, da sie sahen, dass er bereits tot war, die Schenkel nicht, ³⁴ sondern einer der Soldaten stiess ihm mit der Lanze in die Seite und alsbald kam Blut und Wasser

gesprochene Worte des Triumphes treten. Die bis ins Kleine und Kleinliche gehende Sorgfalt, womit der typologische Gesichtspunkt gegenüber dem AT durchgeführt wird ^{24 28} (vgl. auch v. ^{36 37}), weist nicht minder auf theologische Reflexion, wie der auch hier wieder alles einzelne beherrschende Gesichtspunkt 10¹⁸: alles Leiden ist für den Logos-Christus Handlung. Daher das letzte Wort *παρέδωκεν* auch den letzten Atemzug zur sittlichen Tat macht; vgl. Loisy 883.

Das Wunder des Todes. 19^{31—37}. Mit οὖν **31** kehrt die Erzählung zu den Juden v. 20—22 zurück, wie v. 23 die Soldatenszene wieder aufgenommen war (Ws). Während die Römer die Leichname der Gekreuzigten den Hunden und Vögeln zum Raub liessen, sollten dieselben nach jüd. Sitte Dtn 21²³ nicht über Nacht am Holze hängen bleiben. Aber gerade darauf nehmen weder die Snptkr, noch der 4. Evglst Bezug. Hier wie dort kommt vielmehr nur die Rücksicht auf den mit Sonnenuntergang eintretenden Sabbat in Betracht, welcher bei Joh überdies auch noch zugleich erster Festtag, 15. Nisan, also ein potenziertter Sabbat war Lev 23^{7—15}; über *παρασκευή* s. zu 14 und vgl. E. SCHWARTZ, Ostertafeln 1905 S. 127 f. Um dieses Fest vor Verunreinigung zu schützen, tritt die *σκελοκοπία* ein: kein Gnadenstoss, sondern eine selbständige Art der Hinrichtung, in welche diesmal (vgl. FULDA, Das Kreuz 167 f.) die Kreuzigung, um, wie beim Rädern, durch Zerschmettern der Beinknochen den Tod zu beschleunigen, verwandelt wurde: aus *crux* wird *crurifragium*. Da die Wachthabenden mit den dazu erforderlichen eisernen Keulen nicht versehen waren, sind es ohne Zweifel neue Soldaten, welche **32** an beiden Seiten der Kreuzgruppe anfangen, so dass sie an Jesus zuletzt kamen, bei welchem sie **33** wegen bereits eingetretenen Todes ihre Arbeit überflüssig fanden. Der Lanzenstich **34** soll also nur den Tod unzweideutig feststellen, bzw. endgültig herbeiführen, falls er etwa noch nicht eingetreten wäre. Vgl. das Stechen mit Rohren und Lanzen im Petrev. 39 u. den Act. Joh. 97.)

Die ganze Szene erschliesst sich nur dem Verständnis für den „dreifachen Schriftsinn“. Sie stimmt nicht zu dem synopt. Bericht, demzufolge der Centurio den Todesmoment mit Sicherheit und Staunen wahrgenommen Mc 15³⁹ = Mt 27⁵⁴ und dem Pilatus darüber Bericht erstattet hat Mc 15^{44 45}. Umso ersichtlicher ist der enge Zusammenhang dieses Zeichens mit den Schrifterfüllungen ^{36 37}. Nur weil die *σκελοκοπία* unterblieb, konnte der Lanzenstich erfolgen mit seinem wunderbaren Effekt: negatives und positives Moment einer und derselben göttlichen Zeichensprache beim Tode Jesu. Nicht also soll etwa dem Doketismus gegenüber die Menschheit Jesu gewährleistet sein (so CORSEN, Monarch. Prologe 1896 S. 129 f. PFL II 386. P. W. SCHMIEDEL I 122; auch ZN, Komm. 652). Dazu hätte das Blut genügt, welches den Leichen bei einem Stich in die Herzgegend wenigstens so lange entfließt, als sie noch nicht ganz erstarrt sind, jenes sich noch nicht zersetzt hat. Nur wenn ausser dem auch gerade das Perikardium getroffen worden wäre, hätte mit dem

S. Maffett
J. Taylor -

Therby L. for 684
Chgo. Cat. 285

heraus. ³⁵ Und, der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahrhaftig, und jener weiss, dass er ~~Wahres redet~~ damit auch ihr

Blut auch Wasser vermischt sein können. Hier aber fliessen beide Stoffe offenbar unterscheidbar, also getrennt aus, als gälte es, die Uebermenschlichkeit dessen, den der Stich verwundet hatte, experimentell festzustellen. Als fabelhaftes Wunderblut, „wie es fliasset seligen Göttern“, rückt es schon Celsus den Christen auf (Orig. Cels. 2³⁶), Justin. Apol. I 32 lässt in den Adern des Gottessohnes zwar Blut fliessen, ἀλλ' οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος ἀλλ' ἐκ θείας δυνάμεως und bei Apollinaris von Hierapolis ist Christus ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσας ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα (Chron. pasch. ed. Dind. I 13). Aus dem Leibe fliessendes Wasser stellt auch 7³⁸ 39 den in Aktion tretenden Geist dar (BR 217 f., STR 594, Pfl II 486, GRILL I 16, KR II 611 f.) und nach dieser Stelle haben schon die lugdunensischen Märtyrer (Euseb. KG V 1²²) den Vorgang am Kreuz gedeutet (s. z. 7³⁸). Auf reinigende Folgen des Erlösungstodes weisen Stellen wie I Joh 1⁷ 2² 3⁵ (SCHLT 158) und Apk 1⁵ (VKM 604), auf das Geheimnis der Zweiheit „Blut und Wasser“ der Kommentar I Joh 5^{6–8} hin (BRANDT 274 f.). Der Evglst sieht darin Symbole der Erlösertätigkeit, insonderheit der durch den Tod bedingten Mitteilung des Geistes, und „bei seiner Art, eines im anderen, die Idee in verschiedenen Reflexen zu sehen“ (STR 595), auch der beiden christl. Mysterien (HSR IV 441, J. RÉVILLE 280, LOISY 888 f., HTM 306 f., P. W. SCHMIEDEL II 12). In der Tat erinnert das Blut Christi an Joh 6^{53–56}, als an die einzige Stelle des 4. Evglms, da nochmals von ihm die Rede ist, und damit auch an das hl. Abendmahl, und ist das Wasser 3⁶ Zeichen der Taufe (patristische Ausl.). So allein kommt in die Stelle Gleichartigkeit der Beziehung. Nur durch Voranstellung des Blutes ist dieselbe einigermassen verdunkelt; dafür aber gehört eben das Blut unter allen Umständen zum Tode, wogegen das, durch keinerlei medizinische Hilfskonstruktionen ermöglichte und ebensowenig einen Begleitumstand von „untergeordneter Bedeutung“ darstellende (ZN, Komm. 652 654 f.), Wasser als Steigerung und Siegel des Wunders hinzutritt (O. HTZM 108); wo dagegen die Anknüpfung an den Todesbericht wegfällt, da findet sich I Joh 5⁶ die logische Ordnung Wasser und Blut (LOISY 888). Ebendasselbst erscheint aber auch beides als Zeichen und Träger für das fort-dauernde Wirken des kraft seines Todes lebenden und heilschaffenden Christus. Das Ganze ist eine „lehrhafte Erzählung ersten Ranges, welche für die Geschichte der Passion einen ihre Bedeutung zusammenfassenden Abschluss darstellte“ (BRANDT 278).

Für die Realität dieses Wunders beruft sich der Evglst ³⁵ auf einen Augenzeugen, den die herkömmliche Ausl. in dem eben ²⁶ als einzigen Jesu befreundeten Mann beim Kreuze befindlich erwähnten Lieblingsjünger wieder-erkennt. Gleichfalls fast allgemein wird zugegeben, dass ἐκεῖνος sich nur auf den ἐωρακώς nicht aber auf Gott (WETZEL) oder auf Christus (ERASMUS. ZN II 476 483; Forschgen VI 184; PRE³ IX 279; Komm. 658 f. DECHENT, StKr 1899 S. 448 ff. E. A. ABBOTT, EB II 1809 3. HAUSSLEITER, Zwei apost. Zeugen 26—28. K. MEYER, D. Zeugniszweck d. Ev. Joh. 1906 S. 17 f. 20—23) beziehen kann. Mag letzterer auch I Joh 2⁶ hinter 2¹ ganz unmissverständlich und nach solcher Einführung dann auch noch 3³ 5 7 16 4 17 ἐκεῖνος heissen, in unserem Zusammenhang muss jeder Leser unter dem ἐκεῖνος den ἐωρακώς verstehen, von dem eben vorher die Rede war (WENDT 193). Dagegen ist man bezüglich der Frage, wie sich der Augenzeuge zu dem Verfasser des Ev. verhalte, noch weit von einer Einigung. Da freilich, wo man in dem Lieblingsjünger den Zebedaiden sieht und an der apostolischen Abfassung des Ev. festhält, löst sich das Problem von selbst (für CHRYS und CYRILL so gut wie für WS, ZN, HAUSSLEITER, BARTH 6). Aber auch Gelehrte, die der be-

erlet

016114

Handy 16

glaubet. ³⁶ Denn dieses ist geschehen, damit ~~die~~ Schrift ^{erfüllt} würde:

zeugten Erzählung buchstäbliche Geschichtlichkeit abstreiten, haben die Gleichsetzung des Augenzeugen mit dem Evangelisten anerkannt, nur den Inhalt seiner Bekundung auf das geistige Gebiet übertragen (BR 378 f., KR I 166 f. 503 II 614 ff., Loisy 890). Die Möglichkeit, dass der Verf. sich selber mit ἐκείνος meine, ist angesichts von 9³⁷, wo Jesus mit diesem Pronomen von sich spricht, nicht zu leugnen. Natürlicher wäre es aber sicherlich, wenn er einfach in der dritten Pers. von sich zu reden fortgefahren und etwa ἐαυτῷ σύννοιδεν geschrieben hätte. Weshalb unterbricht er sich mit dem ἐκείνος? Gewiss ist ihm an einer „irgendwie gegensätzlichen Hervorhebung“ gelegen gewesen; aber, da verschiedene Subjekte für μαρτυρ. und οἶδ. nicht in Frage kommen, doch wohl an der des diesen Verben gemeinsamen Subjektes gegenüber der eigenen Person. Der Evglst beruft sich auf einen anderen und erstattet über dessen Zeugnis Bericht (seit KÖSTLIN, ThJ 1851 S. 206—211 und HGF, D. Evglten 1854 S. 341 häufig; neuerd. Wzs 516 529. HRK, Chronologie I 675 f. KLÖPPER, ZwTh 1899 S. 377. WENDT 193. J. RÉVILLE 313. PFL II 434. v. SODEN, Urchr. LG 218. P. W. SCHMIEDL II 11 f.). Diese Unterscheidung empfiehlt sich um so mehr, als der Evglst nicht die Waffe 5³¹ 8¹³ gegen sich wird gekehrt sehen wollen, auch 1^{14 16} vielmehr sich und seine Leser in der ersten Person Plur. zusammengefasst hat (O. HRTZM 158 165 f. 300 f.). Unter dem Schutze eigener Autorität steht naturgemäss seine ganze Erzählung gleichmässig, während hier ausnahmsweise für ein einzelnes Faktum das Zeugnis eines Dritten angerufen wird, welcher aber zugleich in der Lage erscheint, sein in der Vergangenheit für alle Zeit abgelegtes Zeugnis (μαρτυρ. wie 1³⁴) noch jetzt, sei es als noch Lebender, sei es als Verklärter, wie 1¹⁵ der Täufer, aufrecht zu erhalten (οἶδεν, λέγει). Naturgemäss gilt dieses Zeugnis in erster Linie dem unmittelbar zuvor berichteten Ausfliessen des humor miraculosus (MR); nur auf dem Umwege über 36³⁷ ist auch (KL) oder gar ausschliesslich (Ws) Beziehung auf die dazu führenden Vorgänge 33³⁴ abzuleiten. Das nachdrucksvoll vorangestellte ἀληθινή (nicht ἀληθὺς μαρτυρία wie 5³¹ 8^{13 14 17} III Joh 12 Tit 1¹³) besagt, dass man auf ein pneumatisches Verständnis rechnet, wie solches oben gegeben wurde (BRANDT 271 279). Der Absichtssatz ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύετε (auffallende Anrede an Leser mitten in einer erzählenden Schrift, doch vgl. 20³¹) hängt, wenn καὶ ἀληθ. κτλ. parenthesiert werden darf, von μαρτυρ., andernfalls direkt von λέγει ab. In letzterem wird noch bemerklicher, dass der Sprechende, dem die Leser in καὶ ὑμεῖς gegenübertreten, das Sehen und Zeugen seines Gewährsmannes wie sein eigenes betrachtet (PFL II 436), wie auch nach I Kor 2¹¹ einer leichter sein eigenes, als eines Fremden Wahrheitsbewusstsein zu bezeugen vermag. Das gesamte apostolische Bewusstsein unterscheidet sich hier von dem eines einzelnen seiner Träger, um sich sofort wieder mit ihm zusammenzuschliessen. Es gehört das eben zu der in den „Selbstzeugnissen“ liegenden Methode (s. Einl. II 4). Das γάρ 36 bezieht sich rückwärts auf die an die Leser gestellte Zumutung zu glauben. Und zwar liegt der Hauptnachdruck auf der Unterlassung des Knochenbruchs, wodurch Christus von Gott selbst als Passalamme gekennzeichnet wurde. Nur wo man diesem typologischen Gesichtspunkt, um deswillen, damit Jesus gleichzeitig mit der Schlachtung der Osterlämmer sterbe, Tag und Stunde der Hinrichtung Veränderung erfahren hatten, grundsätzlich aus dem Wege geht, kann man statt Ex 12⁴⁶ Num 9¹² (vgl. darüber A. CLEMEN, D. Gebrauch d. ATs im NT 103 f.) vielmehr Ps 34²¹ zitiert finden (neuerd. Ws).

C. m. m.

~~Wellington 2857~~

~~to H. Grotius~~

$L \approx L + \text{Körper}$

ein Knochen soll ihm nicht zerbrochen werden. ³⁷ Und wiederum sagt eine andere Schrift: sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben. (Stelle

SPITTA, Streitfragen 1907 S. 202. ZN, Komm. 653), wo aber von der Lebensbehütung des Gerechten die Rede ist. Doch mag man ruhig zugeben, dass das Psalmwort auf das Zitat abgefärbt hat (das Passivum συντριβήσεται, vgl. BRANDT 272 f.). Ebenso schlägt auch der als Ersatz des crurifragium auftretende Lanzenstich **37** sofort zur Erfüllung einer Schriftstelle aus, nämlich des auch Apk 17 Mt 24 ³⁰ messianisch gedeuteten, aber zugleich in Beziehung auf die erst noch bevorstehende Parusie gesetzten, Wortes Sach 12 10. Als Subjekt zu ὀφονται (dieses Verb. an Stelle des von den griech. Uebersetzungen bevorzugten ἐπιβλέπονται auch Apk Mt und Barn 79), welches im Grundtext Ausdruck sehnstichtigen und reumütigen Verlangens ist, gelten nicht sowohl die röm. Soldaten, als vielmehr die Juden, weil intellektuelle Urheber des Mordes v. 16 (LOISY 893). *Sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben* (LTH): so wenn εἰς ὃν mit ἐξ. verbunden wird, was mit Beziehung auf den wunderbaren Erfolg des Stechens ³⁴ gesagt wäre (BR 219).

Allerdings heisst ἐκκεντεῖν eigentlich „erstechen“ unter Umständen „durchstechen“ und wird sonst in LXX und NT nur mit Acc. verbunden; so auch Barn. 79 Justin. Dial. 64 118. Dennoch muss Justin, welcher Apol. I 52 die Stelle übereinstimmend mit Joh gibt, dagegen hinter ὀφεται ὁ λαὸς ὑμῶν Dial. 14 καὶ γνωρίει, statt ὀψεσθε Dial. 32 ἐπιγνώσεσθε schreibt, sie in obiger Weise verstanden haben (BRANDT 2721). Anderenfalls wäre zu übersetzen: sie werden auf den hinblicken, welchen sie durchstochen haben (ZN, Komm. 653 16). Letzteres war allerdings nach synopt. Bericht nur in der Form von Annagelung der Hände und Füße geschehen, und möglicherweise ist Apk 17 nichts anderes als dies gemeint. Nur auf dem Umwege über diese Stelle scheint sich die unsrige mit dem Grundtexte zu berühren, nicht aber braucht sie aus diesem direkt geflossen zu sein (Ws. ZN II 566. A. CLEMEN, a. a. O.). Ganz fremd steht sie jedenfalls der LXX gegenüber (GRILL I 16, LOISY 893), wo קָרַי mit κατωρχήσαντο = insultaverunt wiedergegeben ist (ZN, Geschichte des nt. Kanons I 531—533; doch vgl. HATCH, Biblical Greek 213); eher könnte sie durch die Uebersetzung des Theodotion, mit der ihr das εἰς ὃν ἐξεκέντησαν gemeinsam ist, beeinflusst sein (BRANDT 271; dazu SCHR III³ 323 f.). Entweder hat der 4. Evglst das apokalyptische Bild zu einer wirklichen und selbständigen Handlung erhoben und sich dafür vielleicht ³⁵ auf das Zeugnis des Joh in seiner Eigenschaft als Apokalyptiker berufen (PFL II 386 286), oder die Durchstechung beruht auf einer besonderen Tradition, welche dann beiden johann. Schriftstellern gemeinsam, möglicherweise aber Mt 27 ⁴⁹ zu Hause wäre. Ist hier der Lanzenstich textkritisch festzustellen, so könnte sogar die ganze Anrufung eines Zeugen auf den ersten Evglsten oder auf dessen vorausgesetzten Gewährsmann bezogen werden. So unklar die Sache bleibt, so wunderbarlich nach unserem Geschmacke überhaupt diese am Leichnam Jesu wahrzunehmende Zeichensprache erscheinen mag, von umso grösserer Bedeutung war eine derartige Zusammenschau at. und nt. Geschichte für denjenigen, der auf dem I Kor 57 gebahnten Wege die eingetretene Verdrängung des Typus durch den Antitypus nachzuweisen gedachte. Der Einprägung dieses Hauptlehrpunktes gilt der detaillierte Nachweis der Schriftenerfüllung. Ausser durch ihren lehrhaften Zweck wird die Ungeschichtlichkeit der Erzählung vom Lanzenstich auch offenbar durch eine Vergleichung von Lc 24 ³⁹ mit Joh 20 ²⁵ 27: die grosse fünfte Wunde existiert in der ältesten Ueberlieferung nicht (BRANDT 277). Textkritische Bemühungen um unsere Perikope haben teils zur Ausmerzung von ³⁴ ³⁵ ³⁷ geführt, wodurch unstreitig die Zusammengehörigkeit von ³³ und ³⁶ viel klarer zu Tage tritt (WELLHAUSEN 27—32; unter Vorbehalt HTM 306 307), teils sind sie

Leif
³⁸ Darauf bat Joseph von Arimathäa, der ein Jünger Jesu war — freilich im Geheimen aus Furcht vor den Juden, — den Pilatus, den Körper Jesu ~~abnehmen~~ zu dürfen. Und Pilatus gestattete es. Da kamen sie und ~~nahmen~~ ihn ab. ³⁹ Es kam aber auch Nikodemus, der ~~das erste Mal~~ des Nachts zu ihm gekommen war, und brachte eine Mischung von Myrrhenharz und Aloe mit, ungefähr hundert Pfund. ⁴⁰ Da nahmen sie den Leichnam Jesu und banden ihn mit den Gewürzen in Binden, wie es bei den Juden Sitte ist zu begraben. ⁴¹ Es war aber an dem Ort, wo er gekreuzigt war, ein Garten und in dem Garten ein neues Grab, in das noch nie jemand gelegt war. ⁴² Dort nun legten sie Jesus hin um des Rüsttages der Juden willen, weil das Grab nahe war.

dabei stehen geblieben, die Unsicherheit zu konstatieren, die sich bei 35 in jeder Hinsicht störend bemerkbar mache (BLASS, StKr 1902 S. 128—133; Philol. of the gosp. 225 f.; Ausg. LIII ff.).

Jesu Begräbnis. 19 38—42. Joseph heisst 38 κεκρυμμένος mit Bezug auf seine Jüngerschaft; das Motiv διὰ τὸν φόβ. τ. Ἰουδ. war 12 42 im Voraus erklärt; doch vgl. HC I 1 S. 105 und s. zu Mt 27 57 (ἐμαρτύρουν). Unter den 70 Jüngern darf man ihn keinesfalls suchen. Das nach Mc 15 46 = Lc 23 53 καθελὼν zu verstehende ἄρη stösst sich mit dem ἀρθῶσιν der Neueuerung v. 31, die jetzt erst gegebene Erlaubnis mit dem früheren und doch jedenfalls vollzogenen Befehl (SCHLT 339): die Harmonistik schlägt daher vor, αἶψιν dort = abnehmen, hier = wegnehmen zu fassen. Uebrigens wäre statt des Singulars nach * und Cod. it zu lesen ἦλθον und ἦραν: Joseph und seine Leute. Jedenfalls erscheint 39 als Seitenstück zum synopt. Joseph noch der johann. Nikodemus, welcher das *erstmal* (τὸ πρῶτον wie 10 40, sachlich nicht verschieden von πρότερον 7 50) *des nachts zu ihm gekommen war* 32. Er bringt *eine Mischung* (aber statt μίγμα haben * B ἑλιγμα = Gewundenes, Windung, volumen) von Myrrhenharz und Aloeholz: beide Einbalsamierungsingredienzien sind pulverisiert zu denken. Die *grosse Masse* von hundert Pfund entspricht der Ueberschwenglichkeit der Verehrung, als deren Ausdruck sie dienen soll. Uebrigens bedurfte man vieler solcher Stoffe, wenn der Leichnam 40 ganz in ὀθόνια (= Binden, diese hier statt συνδών Mc 15 46 = Mt 27 59; die Harmonisten wissen, dass jene aus dieser gefertigt waren) gehüllt, die energischen Arome überall zwischen die Binden gelegt, ja vielleicht dem Leichnam nach II Chr 16 14 ein Lager daraus bereitet werden sollte. Jedenfalls wird ausdrücklich auf die jüd. Weise der Leichenbehandlung gewiesen im Gegensatze zu der ägyptischen, wo Eingeweide und Gehirn herausgenommen wurden. Das Uebrige 41 ist nach Mt 27 60 (μνημεῖον καινόν) = Lc 23 53 (ungebraucht) erzählt. Zu lesen ist wohl ἦν τεθειμένος mit * B gegen rec. AL ἐτέθη. Ein entfernteres Grab zu suchen, gestattete 42 die Nähe des Sabbats nicht; Eile war geboten, und nach Mt 27 60 gehörte das Grab dem Joseph, was hier wohl vorausgesetzt ist.

Auch d. 4. Evglst sieht sonach in der erzählten Bestattung etwas Provisorisches und knüpft in dieser Beziehung an Mc 16 1 2 = Lc 23 56 24 1 an, wonach die Salbung erst am Tage nach dem Sabbat nachgeholt werden sollte. Während sie aber *diesen Evglsten* zufolge (Mt weiss von einer Salbung überhaupt nichts) nur beabsichtigt war, und zwar von seiten der Frauen, welche der Bestattung beigewohnt hatten, wird sie hier wirklich ausgeführt, und zwar 1) von den bestattenden Personen selbst (unausgleichbarer Widerspruch mit den Suptkn) und 2) mit

→ Polan
→ + polh + expmaly

~~→ 1. m 12g.~~

~~2000. Myrafin: sharply p. limit. Chrys.~~

~~Health~~

apolytik !!

XX ¹ Am ersten Wochentage aber kommt Maria die Magdalenerin früh, da es noch dunkel war, zum Grabe und sieht den Stein vom Grabe weggenommen. ² Da läuft sie und kommt zu Simon Petrus und zu dem anderen Jünger, den Jesus lieb hatte, und sagt zu ihnen: man hat den Herrn aus dem Grabe weggenommen, und wir wissen nicht, wo sie ihn hingelegt haben. ³ Da ging Petrus hinaus und der andere Jünger, und sie kamen zum Grabe. ⁴ Es liefen aber die beiden zugleich; und der andere Jünger lief schneller als Petrus und kam als erster zum Grabe, ⁵ beugte sich vor und sieht die Binden liegen, ging jedoch nicht hinein. ⁶ Da kommt Simon Petrus ihm nach und ging hinein in das Grab und schaut die Binden liegen ⁷ und das Schweiß-tuch, das auf seinem Kopf gewesen war, nicht bei den Binden liegen, sondern abgesondert zusammengewickelt auf eine Stelle hin. ⁸ Da nun ging auch der andere Jünger hinein, der zuerst zum Grabe gekommen

hundertfach vergrößertem Vorrat im Vergleich mit der 123 proleptisch verwandten und 127 vielleicht für den hier erwähnten Gebrauch bestimmten Masse. Jedenfalls schliesst Joh mit einer überaus kostbaren Totenfeier die irdische Geschichte des Sohnes Gottes würdig ab und lässt ihm eine Ehrenrettung von seiten der in jedem Sinne Vornehmsten unter den Juden zu teil werden (LOISY 895—898).

Der Auferstandene und Maria Magdalena. 20 1—18. Die Bestimmung des Tages 1 entspricht der Angabe Mc 16 2 ebenso, wie ihr die der Stunde widerspricht; aber die eigentliche Parallele ist Lc 24 1. Die Magdalenerin (Tatian hat sie mit der Mutter Jesu verwechselt; s. EPHRAËM, Evang. concord. expos. ed. Aucher-Mösinger 269 f. ZN, Forschungen I 242 1. LOISY 908 1) kommt allein zum (εἰς wie 3 und 11 38) Grab (ohne hineinzutreten), macht daselbst die gleiche Erfahrung wie Mc 16 4 = Lc 24 2 die Frauen insgesamt, spricht aber 2 οἶδαμεν aus dem Bewusstsein der synopt. Mehrheit Mc 16 1 = Mt 28 1 = Lc 24 10 heraus, ist also vor dem Ereignis Mc 16 5—8 weggeeilt. Die Anlehnung des 4. Evglsten an die synoptische Tradition ist hier mit Händen zu greifen (ZN II 511; übersichtliche Zusammenstellung zur Illustrierung der Abhängigkeit bei A. MEYER, Die Auferstehung Christi 1905 S. 44—49). Das ἵδραν erinnert an den λίθος ἡρμένος und stellt den aus der bezüglichlichen Wahrnehmung gezogenen Schluss dar; übrigens ist der Stein wie Lc 24 2 nur aus Mc 15 46 vorausgesetzt. Die Frauen haben aus der Oeffnung der Gruft die Entfernung des Leichnams geschlossen, befürchten vielleicht, frevelnde Hände hätten ihn herausgenommen und an einen unreinen Ort geworfen; s. zu 7 15. Das Imperfekt ἤρχοντο 3 steht wie 4 30 6 17; im übrigen entspricht Lc 24 12 24. Der Jugendlichere besiegt zwar 4 in der Konkurrenz den Aelteren, lässt sich aber 5 durch natürliches Grauen vom Eintritt in die Gruft zurückhalten, beugt nur den Kopf durch den niederen Eingang. Der Aeltere und Kühnere 6 geht hinein. Beide sehen die ᾠδόνια 19 40, aber der Eine flüchtig (βλέπει), der Andere genau (θεωρεῖ); dazu auch 7 das Schweißtuch (11 44 Lc 19 20), das wenigstens Pt sieht abgesondert von den Binden (χωρίς adverbial = separatim) zusammengewickelt auf eine Stelle hin (ἐντυλίσσειν schliesst den Begriff der Bewegung ein); also war kein hastiger Leichenraub geschehen; die betreffenden Vorgänge hatten sich in Ruhe und Ordnung vollzogen. Der andere Jünger erscheint 8 als Gewährsmann für die Berichterstattung, da nur er selbst um den Eindruck wissen konnte, welchen der Anblick, den das leere Grab bot,

war, und sah und ward gläubig. ⁹ Denn noch hatten sie die Schrift nicht verstanden, dass er von den Toten auferstehen müsse. ¹⁰ Da gingen die Jünger wieder fort nach Hause. ¹¹ Maria aber stand weinend aussen am Grabe. Wie sie nun weinte, beugte sie sich vor in das Grab ¹² und sieht zwei Engel in weissen Gewändern dasitzen, einen zu Häupten und einen zu Füssen, da wo der Leib Jesu gelegen hatte. ¹³ Sie sagen zu ihr: Frau, was weinst du? Sie sagt zu ihnen: weil man meinen Herrn weggenommen hat und ich nicht weiss, wo man ihn hingelegt hat. ¹⁴ Nach diesen Worten wandte sie sich um und sieht Jesus stehen und wusste nicht, dass es Jesus ist. ¹⁵ Jesus sagt zu ihr: Frau, was weinst du? Wen suchst du? Sie sagt zu ihm in der Meinung, es sei der Gärtner: Herr, wenn du ihn fortgetragen hast, so sage mir, wo du

auf ihn gemacht hatte: nämlich er *ward gläubig* an die Auferstehung, gewinnt dadurch dem Pt wieder den Vorrang ab (J. RÉVILLE 289 f. HTM 308. A. MEYER, a. a. O. 49 f.), ein Zug, der allerdings verloren geht bei der LA von syr sin: und sie sahen und glaubten. Eines solchen Erfahrungsbeweises aber bedurften die Jünger, weil **9** sie (auch Pt wird jetzt als überzeugt vorausgesetzt) *die Schrift noch nicht* darauf hin *kannnten* (ἤδεσαν hellenistisch für ᾔδεσαν), *dass er* göttlicher Bestimmung gemäss *von den Toten auferstehen müsse*. Hätten sie den Inhalt der betreffenden Stellen (s. zu Luc 24 27) richtig erfasst gehabt, so hätte es keines leeren Grabes bedurft, um sie zu der Ueberzeugung zu bringen, dass eine Persönlichkeit wie Jesus unwiderruflich dem ewigen Leben angehöre (SCHLT 179). Nach Joh würde also Jesus seine Auferstehung nur in allgemeinen Ausdrücken und dunkeln Bildern wie **2 19** **10 18** vorhergesagt haben, wie auch Lc 24 26 27 32 44—47 vorausgesetzt ist, dass die Mysterien der Schrift erst von dem Auferstandenen der Gemeinde erschlossen werden. Mangelhaftes Verständniss für das Verhältniss von **9** zu **8** hat einen Ergänzer von D dazu getrieben, den letzteren Vers mit οὐκ ἐπίστευσαν schliessen zu lassen (s. BLASS, Ausg. LIX f. und auch Luc 24 11, Mc 16 11). Wie Lc 24 12 steht **10** πρὸς αὐτοὺς = chez eux.

Maria **11** ist den Jüngern langsam gefolgt und bleibt, von der Hoffnung derselben unberührt, *am Grabe weinend* zurück, in Schmerz versunken das Gesicht in die Oeffnung des Grabes neigend. Nur Reminiscenz an Lc 24 4 (gegen Mc 16 5) ist es, wenn sie **12** *zwei Engel in weissen* Gewändern erblickt. Die Jünger haben davon nichts gesehen. Aber Engelererscheinungen teilen sich nur dem mit, welchem sie gelten, gehören durchaus seinem individuellen Geistesleben an (so hier selbst GEBHARDT, Die Auferstehung Christi 66). Da sie **13** die Worte **2** wiederholt, kann sie weder Mc 16 6 = Mt 28 5, noch Mt 28 9 10 erlebt haben. Jetzt rauscht es hinter ihr und sie wendet sich. Daran, dass sie den Herrn **14** nicht sofort erkennt, kann ihre Hoffnungslosigkeit, ihr trüb geweintes Auge u. s. w. schuld sein, vorher aber noch die vorschwebende Stelle Lc 24 16. An Jesu „verklärter Leiblichkeit“ kann es nicht liegen, denn sie hält ihn, der sie **15** fragt: τίνα ζητεῖς = ζητεῖτε Mc 16 6 = Mt 28 5 = Luc 24 5, für den *Gärtner*; nur den kann sie an diesem Ort und zu dieser Stunde in dem Unbekannten vermuten. Nur dieser hat auch hier zu befehlen, wird also angeredet: *Herr!* Vielleicht hat er *ihn* (vorausgesetzt ist, dass auch der Gärtner nur an den hier Bestatteten denken kann) aus dem Grabe des Gartenbesitzers, wohin er nicht gehörte, herausgenommen. Sie will ihn in diesem Falle anderswo

in light

~~1. Cr. 15th Act~~

~~Henry. Wallh.~~

^{follo}
 - 1 ~~follo~~ ^{2nd} ~~and~~ ^{an.} ~~with~~ ~~into~~ ~~figt.~~
follo and to 6

7
 1 me 3.00
 fol. and ~~unp~~ ~~figt~~ ~~as~~ ~~is~~ ~~benefit~~ ~~business~~ ~~4~~ (2006 Dec 10. the 75

ihn hingelegt hast, so werde ich ihn holen. ¹⁶ Jesus sagt zu ihr: Maria! Sie wendet sich um und sagt zu ihm auf Hebräisch: Rabbuni! das heisst: Meister. ¹⁷ Jesus sagt zu ihr: ~~rühre mich nicht an~~; denn noch nicht bin ich hinaufgestiegen zum Vater. Gehe aber zu meinen Brüdern und sage ihnen: ich steige hinauf zu meinem Vater und eurem Vater

bestatten. Ohne Antwort geblieben, hatte sie sich wieder zu dem Grabe hingewendet. Daher **16** *στραφείσα*; über das richtig übersetzte (*λέγεται* hier und 21₂ wie 1₃₈ *λέγεται ἐρμηνεύμενον*; vgl. auch 1₄₁ mit 4₂₅) *Rabbuni* s. zu Mc 10₅₁. Im Moment der Ueberraschung verlegt sie in diesen Ausdruck ihre ganze Empfindung. Das heimische Idiom aber, in welchem der *ἀναγνωρισμός* zum Ausdruck kommt, hat schon Jesus angeschlagen mit dem vielsagenden, eine ganze Vergangenheit wieder belebenden, *Μαριάμ*. Das berühmte *Noli me tangere* **17** wird von syr sin passend eingeleitet durch: und lief entgegen zu ihm, um ihn zu berühren. Es ist jedenfalls johann. Form und Korrektur von Mt 28₉ *αἱ δὲ προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοῦ πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ* (HGF, Evgl. 317; ZwTh 1868 S. 436; Einl. 716. STR 606. BRANDT 347 f.); daher auch der gegensätzliche Fortgang, wie Mt 28₁₀ *ὑπάγετε, ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου*, s. zu Mt 28₁₀. An sich ist somit *μὴ μου ἅπτου* nur negative Voraussetzung zu *πορεύου δέ*. Gleichwohl wird es davon getrennt durch den, die Abwehr motivierenden, Satz *οὕτω κτλ.*: es fehlt mir noch etwas zur vollkommenen, himmlischen Lebensform (O. HTZM 31 68 302). Da später Thomas v. 27 ihn berühren darf, ist vorausgesetzt, dass erst die Auffahrt seine Leiblichkeit zu voller Erscheinungsfähigkeit und neuer Wesenhaftigkeit bringt (Wzs, ApZt 9). Allerdings steht *ἅπτεσθαι* τιος im NT nie = *κρατεῖν* τινα (anders K. HORN, Abfassungszeit, Geschichtlichkeit und Zweck von Evang. Joh. Kp 21 1904 S. 102—109), sondern heisst berühren, anfassen, namentlich *Lc 6₁₉ 8_{44—47}* zum Zwecke, eine Heilwirkung zu erfahren. Die besondere Heilwirkung, welche aber vom Erhöhten ausgeht, ist die Gabe des hl. Geistes. Diese erteilt Christus v. 22 den Jüngern, nachdem er zuvor die Auffahrt zum Vater vollendet hat, Act 2₃₃. Da nun die durch Berührung festgestellte Identität des erhöhten mit dem einst irdischen Christus bei Thomas v. 28 das Bekenntnis zu seiner Gottheit zur Folge hat, wird auch von seiten der Magdalenerin das *ἅπτεσθαι* einem gleichen Ziele zustreben, so dass also die *προσκύνησις* der Frauen Mt 28₉ als noch einen Moment zu früh gekommen bezeichnet wird. Das Künstliche dieser Erklärung (auch BRANDT 349, LOISY 909) wird den nicht beirren, der erwägt, wie der ganze Begründungssatz zwischen die beiden eng zusammengehörigen Kehrseiten des Verbots und des Gebots hineingezwängt, seinem Inhalte nach aber bereits der Botschaft angehörig erscheint, welche Maria ausrichten soll. Indem nämlich das in *ἀναβαίνω* vorausgesetzte *οὕτω ἀναβέβηκα* herausgelöst, antizipiert und selbstständig wurde, tritt an die Stelle des einfachen Gedankens „du musst weiter“ der kompliziertere „nicht bloss du, sondern auch ich muss weiter“; eben dadurch erhält das *μὴ μου ἅπτου* ausser seinem kontextmässigen Sinn „halte dich nicht auf“ auch noch den, aus einer isolierenden Betrachtung resultierenden, gezwungenen Sinn „halte mich nicht auf“ (KM III 560). Also Christus muss zum Vater, Magdalena zu den Jüngern, um ihnen zu sagen, dass jetzt eben in Erfüllung gehe, was er ihnen schon längst und oft als Erfolg seines Todes angegeben hatte 7₃₃ 13₁₃ 14₂₈ 16₅ 17₂₈ 17₁₃, jenes Hingehen zum Vater, das zugleich die Vorbedingung für den Empfang des

und meinem Gott und eurem Gott. ¹⁸ Maria, die Magdalenerin, geht und verkündet den Jüngern: ich habe den Herrn gesehen, und dieses habe er ihr gesagt. ¹⁹ Als es nun Abend war an jenem Tage, dem ersten der Woche, und die Türen verschlossen waren aus Furcht vor den Juden da wo die Jünger sich befanden, kam Jesus und trat in die

Geistes darstellt. Er sagt nicht „zu unserem Gott und Vater“, sondern *zu meinem und zu eurem*, weil erst nachdem und dadurch dass er selbst Weg zum Vater geworden ist 14⁶, nunmehr auch den Jüngern dasselbe ὑπάγειν offen steht 12²⁶ 13³⁶ 17²⁴ (Ws); die gleichlautenden Ausdrücke werden auseinandergehalten, um diesen Unterschied anzudeuten. Immerhin ist Marias Herz infolge dieser letzten Wendung wieder gestillt. Sie vollzieht **18** den Auftrag, und erst von ihr erfahren die Jünger die Tatsache, an welche sie aber teilweise schon zuvor gläubig geworden waren: Erneuerung und Korrektur von Lc 24^{9—11}.

Der Auferstehungsbericht teilt sich in zwei Hälften, deren jede in zwei Auftritte zerfällt, die sich wie negative und positive Kehrseiten verhalten. So hier das leere Grab 1—10 und die Erscheinung 11—18, beides zusammen der synopt. Frauenbotschaft, zumal in der Gestalt Mt 28^{1—10}, entsprechend (STR 604). Die „unendlich zarte Schilderung“ (HSR IV 441), vielleicht motiviert durch Erinnerung an Cnt 3^{1—4} 6¹ (THOMA 710 f., BRANDT 347, PFL II 388), belässt zwar dem weiblichen Teil der Christusgemeinde, wie die von allen Snpktn übereinstimmend genannte Magdalenerin sie vertritt, die Ehre der ersten Schau des Auferstandenen nach Mt 28^{9 10}. Dagegen wird 6⁸ nicht bloss das Betreten des Grabes von den Weibern Mc 16⁵ = Lc 24³ auf Pt und den Lieblingsjünger übertragen, sondern auch der Glaube an die Auferstehung, der sich Mc 16⁶ = Lc 24^{5 6} auf Grund einer Engelbotschaft zuerst bei jenen einstellt, gewinnt schon vor der Meldung der Magdalenerin als eigene Geistestat des Lieblingsjüngers Gestalt, und zwar so, dass derselbe dieses Ziel wie in einer Art Wettlauf mit Pt erreicht (s. zu 4), von diesem freilich auch gleich wieder eingeholt wird (s. zu 9). Als lediglich geschichtlicher Erinnerung (Ws) ist der so ausführlichen Darstellung des Ganges beider Hauptjünger zum Grave schwerlich ein rechter Sinn abzugewinnen; vielmehr muss Pt hier den I Kor 15⁵ bezeugten Vorzug mit einem anderen teilen (Wzs 514). Die Deutung des Apostelpaares auf Petrus und Paulus (HÖNIG, ZwTh 1884 S. 112—117) leuchtet freilich ebensowenig ein wie die auf Menander und Simon von Gitta, deren Verhältnis zur Erkenntnis des wahren mystisch-pneumatischen, gnostischen und antikirchlichen Christentums beschrieben sein soll (Kr II 644). Vielleicht darf man der Art, wie der Befund des Grabes beschrieben wird, ein erinnerungsmässiges Gepräge zuschreiben (s. zu 7). Auf alle Fälle soll das Veranschaulichungsmaterial für die Glaubenswahrheit geboten werden, dass Christus über einen selbständigen Lebensgehalt verfügt 5²⁶ 11²⁵, aus dessen Fülle er auch nach dem sinnlichen Absterben sofort neues Dasein schöpft 10¹⁸.

Der Auferstandene und die Jünger. 20^{19—29}. Nicht ohne Grund betont der Evglst **19** aufs Neue, dass es „erster Wochentag“ war; er will die erste Sonntagsfeier der Kirche beschreiben (LOISY 911). Schon um der Wiederholung 26 willen, wo διὰ τὸν φόβον τοῦ Ἰουδαίου fehlt, können die verschlossenen Türen nicht etwa bloss die ängstliche Seelenverfassung der Jünger Lc 24³⁷ beschreiben wollen, sondern dienen dazu, das überraschende Kommen und plötzliche Dastehen des Auferstandenen als ein durchaus Wunderbares vorstellig zu machen; Grundlage ist Lc 24³⁶ αὐτὸς ἔστι ἐν μέσῳ αὐτῶν und entsprechende Kehrseite dazu Lc 24³¹ ἄφαντος ἐγένετο. Die luther-

- 1/2 wheel, Reel. 12 in.

~~Heater~~

Mitte und sagt zu ihnen: Friede sei mit euch! ²⁰ Und nach diesen Worten zeigte er ihnen die Hände und die Seite. Da freuten sich die Jünger, als sie den Herrn sahen. ²¹ Da sagte er wiederum zu ihnen: Friede sei mit euch; wie mich der Vater gesandt hat, sende auch ich euch. ²² Und nach diesen Worten bliess er sie an und sagt zu ihnen: empfanget heiligen Geist. ²³ Wenn ihr irgendwelchen die Sünden vergebt, sind sie ihnen vergeben; wenn ihr sie irgend welchen behaltet, sind sie behalten. ²⁴ Thomas aber, einer von den Zwölfen, Zwilling genannt, war nicht bei ihnen, als Jesus kam. ²⁵ Da sagten ihm die anderen Jünger: wir haben den Herrn gesehen. Er aber sagte zu ihnen: wenn ich nicht in seinen Händen die Spur der Nägel sehe und meinen Finger in die Stelle der Nägel lege und meine Hand in seine Seite lege, so glaube ich nie und nimmer. ²⁶ Und nach acht Tagen waren seine Jünger wiederum drinnen und Thomas bei ihnen. Kommt Jesus bei verschlossenen Türen und trat in die Mitte und sagte: Friede sei mit

rische Ubiquität kommt dem vorausgesetzten Tatbestand wohl noch näher, als die kalvinische Annahme einer wunderbaren Oeffnung der Türen nach Muster von Act 12 10 16 26. Nach dem Friedensgrusse (s. zu Lc 24 36) sorgt er **20** selbst für Konstatierung seiner Identität, nur dass hier wie 25 27 statt der Füße Lc 24 30 die Seite gezeigt wird wegen 19 34. Darüber (οὖν) verwandelt sich die Furcht der Jünger in Freude; vgl. formell Mt 2 10, materiell Lc 24 41 ἀπὸ τῆς χαρᾶς. Nach wiederholtem Gruss erfolgt **21** die 17 18 bereits antizipierte, förmliche Aussendung = Mt 28 19 Lc 24 47 Act 1 8. Da in diesem Moment heiliger Geist nach 7 39 16 7 wirklich vorhanden ist, kann ihn **22** Jesus auch sofort mitteilen, wobei der Hauch (an Stelle des brausenden Windes Act 2 2) nach Gen 2 7 als Symbol der belebenden Kraft (O. HTZM 32 303), ja nach Ez 37 5—10 14 geradezu des Geistes Gottes (AUG) dient; s. zu 9 6 und A. MEYER, Auferstehung Christi 150. Wie **21** an Stelle von Lc 24 49 und **22** an Stelle von Act 2 2 tritt, so bezieht sich **23** auf Lc 24 47, zugleich das johann. Verständnis der s. g. Schlüsselgewalt darstellend; s. zu Mt 16 19 18 18 Act 5 17 und NtTh II 475. Während aber „binden und lösen“ bekannte jüdische Formel ist, gibt es für κρατεῖν in unserem Zusammenhang kein hebräisches oder aramäisches Aequivalent. Vermöge ihrer Erleuchtung durch den Geist sollen die Apostel auch befähigt und ermächtigt sein, zu bestimmen, ob jene der Welt anzubietende, übrigens bei Joh nur hier vorkommende (O. HTZM 169 303; ZThK 1891 S. 424) und in die ihm eigentümliche Auffassung des Christentums kaum passende (J. RÉVILLE 293, HTM 309), ἀφεσις τῶν ἁμαρτιῶν für das Individuum gelte oder nicht; damit berührt sich allerdings auch die Unterscheidung der lässlichen Sünden und der Todsünden I Joh 5 16 (Ws). Der Ausdruck κρατεῖν = festhalten bleibt im Zusammenhang mit dem Bilde eines Erlasses der Sündenschuld.

Thomas, welcher **24** zufällig nicht dabei gewesen war, düsteren (11 16) und schweren (14 5) Sinnes, wie er ist (ZN II 532, HTM 309), vielleicht aber auch wegen seines Namens zu dieser Rolle ausersehen (NESTLE, ZWTh 1897 S. 149: διδωμος, der zweifältige; s. auch ZN, Komm. 475 74), will **25** sinnliche Gewissheit haben, die στίγματα τοῦ Ἰησοῦ 20 betasten. An Stelle des zweiten τύπον ist wohl τῶτον (A it syr sin pesch gegen BDL) zu lesen. Wie zur Nachfeier des Osterfestes (HGSTB, O. HTZM 152) ist die Jüngergemeinde **26** wie-

euch. ²⁷ Darauf sagt er zu Thomas: lege deinen Finger hierher und sieh meine Hände und nimm deine Hand und lege sie in meine Seite und ~~weide~~ nicht ungläubig, sondern gläubig. ²⁸ Thomas antwortete und sagte zu ihm: mein Herr und mein Gott! ²⁹ Jesus sagt zu ihm: weil du mich gesehen hast, bist du gläubig geworden \ Selig, die nicht sahen

derum versammelt ἔσω = ἐν ὄρω, vgl. Aet 1 13 2 1 2. Die zweite Erscheinung Jesu — wohl abermals am Sonntag (syr *sin* LOISY 918. HTM 309. ZN, Komm. 671) — wird mit umständlicher Wiederholung von 19, ebenso **27** die Worte Jesu im Anschlusse an 25 berichtet. *Gläubig* soll Thomas werden, weil er eben durch seine Zweifel in Gefahr stand, seinen Glauben ganz zu verlieren. Aber zur rechten Zeit noch findet er **28** den Rückweg und richtet als einer, der den Sohn ehrt gleich dem Vater 5 23, an ihn das Bekenntnis: *mein Herr und* (klimaktische Bezeichnung *derselben Person*, vgl. LXX I Reg 18 39, umgekehrt Ps 35 23) *mein Gott*. GREGORIUS BAR HEBRAEUS lässt καὶ ὁ θεὸς μου aus, während andere (THEODORUS) daraus das Recht ableiten, die ganze Anrede an Gott gerichtet sein zu lassen. Jedoch ist *der Artikel* lediglich durch den Vokativ bedingt, nicht aber begegnet uns ὁ θεός aus 1 1. Aus **29** ἐώραξας scheint hervorzugehen, dass es zur Ausführung der Aufforderung 27 nicht mehr gekommen ist, bzw. nicht mehr zu kommen brauchte (LOISY 919 f. ZN, Komm. 674 64). Das πεπιστευκας ist fragend (LACHMANN) zu fassen (s. Einl. III 2), und zwar als Zu-rechtweisung (Ws), wie der Makarismus zeigt. Dieser will aber schwerlich so verstanden sein, dass das Gesehenhaben der Augenzeugen künftighin das eigene Sehen der Gläubigen vertreten solle (gewöhnl. Ausl., während BRANDT 398 f. einen Doppelsinn annimmt), womit ja nicht viel gebessert wäre (SCHLT 180 f.), sondern stellt die innerliche und freiwillige Geistestat des Glaubens über ein, durch den Augenschein abgenötigtes, Bekenntnis (BR 228); vgl. I Pt 1 8 und NtTh II 490 f.

Was in der synopt. Grundlage Lc 24 36—43, die hier auf Schritt und Tritt nachweisbar ist, noch vereinigt erscheint, wird, ähnlich wie im vorhergehenden Falle, in zwei Auftritte zerlegt, in welchen das positive und das negative Moment der Sache sich gegenüberreten. Dort schäumt die Freude, hier kommt der Bodensatz des Zweifels zur Erscheinung (STR 607). Als Vertreter des Zweifels Mt 28 17 Mc 16 13 14 Lc 24 11 25/41 tritt Thomas auf, so dass statt der elf Lc 24 33 in der ersten Szene nur zehn Jünger versammelt sind (was WELLHAUSEN 27 bestreitet, um darauf die Behauptung der Unechtheit von 20 24—29 zu gründen); vgl. den Gegensatz zwischen den Erscheinungen vor den „Zwölfen“ und vor „allen Aposteln“ I Kor 15 6 7 (RESCH, Agrapha 250; Lucaspar. 826). Bei diesem Rückgriff auf den synopt. Bericht versteht es sich lediglich von selbst, dass die den letzteren beherrschenden Unklarheiten und Widersprüche bezüglich der Vorstellung, die man sich von dem Fortleben des vom Tode Erstandenen, seiner Leiblichkeit und ganzen Daseinsweise zu machen hat (s. zu Mc 16 20), hier alle wiederkehren. Man sieht nur, dass der ganz sinnlichen Auffassung des Hebräerevnglms gegenüber der johann. Christus wenigstens seit 19 kein Bewohner der Erde mehr, als Verkklärter ja auch überdies schon durch die Tatsache der Geistesmitteilung erwiesen ist (etwas anders SCHLT 341) und dass andererseits die gnostische Verleugnung aller Leiblichkeit abgelehnt wird (VKM 635). Mit grösserer Sicherheit lässt sich die Wahrnehmung machen, dass auch diese erzählende Partie die Eigenschaft aller bisher betrachteten teilt, Illustration zu einem Redegehalt zu sein, sofern die Beziehung auf die Abschiedsreden allenthalben durchschlägt (BR 226 f., Ew 418). Ganz ebenso äusserlich, wie 17 12 zu 18 9 sich verhält, gehen Reden wie 15 11 16 20 22 24

V₇

(am 12. 11. 1876)

Es sei. auch am 1. 11. 1876. (Mit 10
act. 1. 11. 1876. Zufall? Oder zu klären
nach W. 11. 1876? 336? 11. 1876

~~cy. am 12. 11. 1876~~

und glaubten.^{V 30} Noch viele andere Zeichen nun tat Jesus vor den Jüngern, die nicht in diesem Buche aufgeschrieben sind.³¹ Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes und damit ihr glaubend Leben habt in seinem Namen.

17¹³ in der Freude der Jünger 20, solche wie 14¹⁸ in dem Kommen Jesu 19²⁶, solche wie 14²⁷ 16³³ in dem Friedensgrusse 19²¹ 26 in Erfüllung. Da nun aber 15²⁶ 16⁷ die Geistesmitteilung den 20¹⁷ noch bevorstehenden Weggang zum Vater voraussetzt, ist die Himmelfahrt (s. zu 3¹³ 6⁶²) als zwischen 17 und 19 eingetreten vorgestellt (BRANDT 396); sie schliesst sich nach einer kurzen Zwischenstation auf Erden sofort an die Auferstehung an (s. zu Lc 24⁵¹). ~~Aber nicht bloss die in Act 40 Tage später verlegte Auffahrt, auch die erst 50 Tage nach Ostern erfolgte Geistesmitteilung, das Pfingstereignis, schliesst Joh 22 in seine Darstellung des Ostertages ein~~ (HGF, ZWTh 1868 S. 437 f. WREDE, Messiasgeheimnis 232. LOISY 913 f. HTM 309 f.; dagegen die Künsteleien v. HORN 117—121), um solcher Gestalt auch die Verheissung des Parakleten, insonderheit 15²⁶ 16⁷ zur Erfüllung zu bringen. So unterlässt der Evglst überhaupt nichts, um die Jünger am Schlusse seiner Darstellung als nach allen Seiten befähigte und ausgerüstete Organe des verklärten Meisters darzustellen: eben zu diesem Zweck zieht er in ein Gesamtbild zusammen, was Entsprechendes die früheren Evglsten zerstreut aufwiesen. Je mehr sich übrigens der Evglst dem Abschlusse seines Werkes nähert, in demselben Masse erhebt sich seine Darstellung auch wieder zu der Höhe, die sie am Anfang einnahm. Namentlich kehrt mit dem, in seiner Plerophorie selbst über 6⁶⁹ hinausgehenden, Thomasbekenntnis nur aus allem Gewoge dazwischen getretener Vermittelungen der Hauptsatz $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma \eta\gamma\acute{\omega} \delta\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ 1¹ wieder. Nachdem so 28 die Identität des himmlischen Logos mit dem im Fleisch erschienenen Christus feierlich ausgesprochen war, wird 29 auch die subjektive Kehrseite dazu, der Glaube, in seiner reinsten, aller sinnlichen Vermittelungen sich entschlagenden, Form beschrieben und für die Folgezeit als Postulat festgestellt. Noch Thomas, der Typus einer Gattung (LOISY 918 920), bedurfte eines σημειον. Aber der Zeichenglaube hat bei Joh nur vermöge einer Koncession an die Schwachheit Geltung (O. HTZM 87 95 99 147 303), wie sich die von ihm erzählten σημεία alle auf den Wert eines Veranschaulichungsmaterials beschränken. Aber letzteres taugt auch hier gleichsam nur zum Elementarunterricht. Es hat seine Zeit gehabt. Von jetzt an wird die Sache selbst für sich zeugen I Joh 5⁶. KR versteht Kp. 20 als Dokument des Kampfs der Gnosis gegen die massiven Vorstellungen der (von Ignatius-Thomas repräsentierten II 708 720) Grosskirche über Christus und seine Auferstehung. $\mu\eta\ \mu\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\pi\tau\omicron\upsilon$ 17 bedeute: fasse mich doch nicht so grob fleischlich an und auf (II 674).

Erster Schluss. 20^{30—31}. Aus ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ geht hervor, dass der Evglst 30 auf sein ganzes Werk zurückblickt, welches er nach seinem Hauptinhalt als eine Auswahl von σημεία charakterisiert; unter diesen sind sonach auch die τεκμήρια der Auferstehung als gleichwertig mitbegriffen zu denken (O. HTZM 148 303); vgl. 12³⁷. Das ἐποίησεν zeigt, dass auch die Auferstehung seine Tat ist. Mit πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα κτλ. befriedigt Joh die Frage: wo sind denn die synopt. Wunder geblieben? Aber 31 die mitgeteilte Auswahl (dabei ist natürlich an die Erklärung derselben durch beifolgende Reden mitzudenken) genügt, um die Erreichung des Zweckes ἵνα πιστεύητε, (glaubet sB gegen rec. πιστεύητε, gläubig werdet) sicher zu stellen; gemeint ist nicht Begründung sondern Stärkung des Glaubens (ZN II 469 478 530; Komm. 677); vgl. 19³⁵ ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε. Als Gläubige, in und mit ihrem Glauben (ein doppelter Zweck besteht nur formell)

werden sie *ewiges* (nach ΣC gegen AB) *Leben* haben, wie 6 47. Sonach gehört $\epsilon\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \delta\nu\ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\tilde{o}\tilde{\upsilon}$ nicht etwa zu $\pi\iota\sigma\tau.$, sondern zu $\epsilon\chi\eta\tau\epsilon$: in der durch den Namen Jesu als des Gottessohnes bezeichneten Gedankenwelt (O. HTZM 304); s. zu 1 12 und Einl. I 3, NtTh II 434.

Nachtrag.

Wenn der Schlussstein des Werkes in 20 28 liegt und mit dem, dieses Bekenntnis besiegelnden, Wort 20 29 alle ferneren sichtbaren Erscheinungen Jesu überflüssig gemacht sind, dann ist Kp. 21 unter allen Umständen als Nachtrag zu betrachten, und zwar als Nachtrag von fremder Hand (so Br. KM. WS. KLÖPPER, ZWTh 1899 S. 375 380 f. WENDT 228—233. KR I 147 f. 156 II 747 ff. J. RÉVILLE 305 ff. PFL II 389. SOLTAU, Uns. Evgl. 1901 S. 10. LOISY 124 f. 145 925 f. HAUSSLEITER, Geschichtl. d. Johev. 1903 S. 6 18. B. W. BACON, Hibb. Journ. II 1903—04 S. 338 bis 346; Exp Okt. 1907 S. 334 f. SCHWARTZ, Tod d. Söhne Zeb. 48. J. WEISS, D. Offenb. d. Joh. 1904 S. 160 f. P. W. SCHMIEDEL II 14 f.; EB II 2543. BRUSTON, Rev. de Théol. et de Philos. 1906 S. 501—508. HTM 176 310 f. // dagegen für Identität der Verf.: HGF, Einl. 717. LIGHTFOOT, Bibl. Essays 194. HRK, Chronologie 676. EBERHARDT, Ev. Joh. c. 21 1897. WERNLE, Quellen d. LJ 1905 S. 14. v. SODEN, Urchr. LG 1905 S. 219. BSST, ThR 1905 S. 232 3. WREDE 35 f.; D. Entstehung d. Schriften des NTs 1907 S. 62. JÜLICHER 353 388 f. JACKSON 28; zweifelhaft: DRUMMOND 260 f.). Denn derselbe Verf., welcher 20 30 31 feierlich von seinem Leser Abschied genommen hat, wird die vollkommene Harmonie, welche sein Werk damit erreicht hat, schwerlich selbst nachträglich wieder in Frage gestellt und die Klimax der drei Erscheinungen vor Magdalena, vor zehn und vor elf Jüngern durch eine solche vor ihrer sieben und die neue Zählung 21 14 zerstört haben. „Der Verfasser des 4. Evglms ist ein so überlegter Stilist, hat namentlich die Oekonomie seines Buches mit so feiner Berechnung aufgebaut, dass er nach dem wuchtigen Schluss (20 31) nicht noch einmal hat ansetzen können“ (SCHWARTZ 48). Dazu kommt, dass wir uns 21 1 plötzlich von Jerusalem (hier spielen die früheren Szenen trotz ZN, Komm. 672 f.) an den galiläischen See versetzt sehen, wodurch der lukanische Typus der vorangehenden Auferstehungsbilder mit dem älteren synoptischen Bilde vertauscht wird. Im übrigen weist der Anhang allerdings Ton und Haltung des Evglms, namentlich auch den Geist der johann. Komposition auf: formell sofern Kp 21 gleich Kp 20 in zwei Abschnitte 1—14 und 15—23 zerfällt, deren jeder wieder zwei Auftritte unterscheiden lässt; materiell, sofern die Beziehung auf den 3. Evglsten doch wieder durch Erneuerung von Lc 5 1—11 gewahrt erscheint (WEISSE II 404. SCHKL 328. STR 413. Die Tübinger Schule. BRANDT 401 f. 405. KLÖPPER 357. PFL II 390. WELLHAUSEN, Ev. Lucae 1904 S. 14 f. BSST, ThR 1905 S. 232 3, während WS und BSCHLG hier zur Abwechslung den Stil umkehren, WENDT 229, ähnlich HTM 312 von einer Doublette reden, neuerdings viele Joh 21, wie Lc 5, auf den verlorenen Schluss des Mc zurückführen — z. B. ROHRBACH, Der Schluss des Mcevs 1894; D. Berichte über die Auferstehung 1898. HRK, Chronol. 696 f.; Lukas der Arzt 1906 S. 158 2. EBERHARDT 81—83. LOISY 926 934 f. 936 f. v. DOBSCHÜTZ, Probleme 14 f. H. SCHMIDT, StKr 1907 S. 487—513; dagegen vor allem HORN, Abfassungszeit, Geschichtlichkeit und Zweck v. Ev. Joh. Kap. 21 1904 S. 94 bis 166). Aber die Sprache weicht doch vielfach von der sonst als johann. erkennbaren ab (SCHLT 57, LOISY 925, P. W. SCHMIEDEL II 14; anders EBERHARDT 73—78), und aus der Analyse des Inhalts ergibt sich die Wahrscheinlichkeit, dass erst mit diesem Anhang versehen das Evglm diejenige Form gewonnen hat, in welcher es sich im Abendlande einbürgern und kirchlich werden konnte. Da wir kein Zeugnis dafür haben, dass unser Evglm jemals ohne Kp 21 verbreitet worden ist (ZN II 486 f. 497; Komm. 11 678; ERBES, ZKG 1901 S. 165 f. 190 versucht hiergegen

~~angest. - gestent. Altmühl. Riff. 1/4 St. wie fast~~
~~both. habbelping - faked. Unver. 1. Gold. How~~
~~allow to fepthagen mit reaf. poff. auf 1/4 St. 1. fepth~~
~~und sein Avon. 1. p. 1/4 St. fepthagen 1. fepth~~
~~1. fepth - 1/4 habbelping 1. Altmühl. fepth~~

a 1/2 pint with some left.

Wgt. 1.5 lb.

~~Wgt.~~

~~Wgt.~~

~~Wgt.~~

~~Wgt.~~

~~Wgt.~~

XXI ¹ Hiernach offenbarte sich Jesus den Jüngern abermals am See Tiberias; er offenbarte sich aber auf folgende Weise. ² Es waren zusammen Simon Petrus und Thomas, Zwilling genannt, und Nathanael aus dem galiläischen Kana und die Zebedaïden und zwei andere von seinen Jüngern. ³ Simon Petrus sagt zu ihnen: ich gehe ~~hin~~ zu fischen. Sie sagen zu ihm: auch wir gehen mit dir. Sie gingen aus und bestiegen das Fahrzeug und fingen in jener Nacht nichts. ⁴ Als es aber bereits Morgen wurde, stand Jesus am Ufer; die Jünger wussten indes nicht, dass es Jesus sei. ⁵ Da sagt Jesus zu ihnen: Kinder, habt ihr nicht etwas zu essen? Sie antworteten ihm: nein. ⁶ Er sagt zu ihnen: werft das Netz auf der rechten Seite des Fahrzeugs aus, so werdet ihr finden. Da warfen sie aus und konnten es nicht mehr ziehen vor der

aus Iren. und Act. Petr. einen Beweis ex silentio), muss der Zuwachs sehr früh erfolgt sein.

Fischzug und Mahl am galiläischen See. 21 1—14. Während ¹ μετὰ ταῦτα wie 5 i 6 ¹ 7 ¹ steht, die ² θάλασσα τῆς Τιβεριάδος auf 6 ¹ und ³ πάλιν auf 20 19 26 zurücksehen, ist ⁴ ἐφ'ανέρωσεν nicht aus 7 ⁴ zu erklären, sondern bedeutet Herausreten aus einer unsichtbaren Daseinsweise in die Sichtbarkeit. Dies geschah *auf folgende Weise*, dass ² *beisammen waren* sieben Jünger, von denen die zwei Ungenannten möglicherweise einem weiteren Kreise (aber s. zu 6 31 7 3) angehörig sind. GDT und BELSER raten auf den späteren Presbyter Johannes und Aristion, Bsst (ThR 1905 S. 235) stimmt bezüglich des ersteren bei, während man von anderem Standpunkt aus an Barnabas und Paulus denkt (KLÖPPER, ZwTh 1899 S. 360). Da, wo man sich auf die Zahl der Zwölfe beschränken zu sollen meint (LOISY 928), plaidiert man mit Vorliebe für Andreas und Philippus (von J. GERHARD bis J. HAUSSELEITER, Zwei ap. Zeugen f. d. Johev. 1904 S. 42—50). Dagegen bietet ⁵ Πτεν. 14 40 zur Füllung der Lücke die Namen Andreas und Levi, Sohn des Alphäus Mc 2 14 (s. STÜLCKEN in HENNECKE, Handb. z. d. nt. Apokr. 87 f.). Hält man sich an die Angaben des Evglms, so lässt der Verfasser aus dem sonst vorkommenden Apostelpersonal Andreas, Philippus und den anderen Judas weg, um die, zuvor nie genannten, Brüder Johannes und Jakobus, welche in der Fischzugsgeschichte schon wegen Lc 5 10 nicht fehlen durften, mit ihrer synopt. Bezeichnungsweise einzuführen. Warum gerade sieben, s. zu 13. NONNUS hat freilich durch Beifügung des Andreas die Siebenzahl zerstört (EBERHARDT 25); das berechtigt uns jedoch nicht, an eine Besonderheit des von ihm gebrauchten Textes zu denken (HORN 152 2). Als Fischer von Profession und Führer der Apostel hat ³ Pt das Wort. Mit ihm *gingen* die übrigen *aus* Kapernaum, um bei Nacht wie Lc 5 5 ihr Geschäft zu betreiben (πιάζειν 3 10 vom Fischfang; im Ev. sechsmal = greifen). Statt ⁴ πρώας scil. ὥρας ⁴ wäre nach 18 28 20 1 ¹ πρωί zu erwarten (doch vgl. EBERH 31 f.). Wie 20 14 ist der Auferstandene nicht sofort zu erkennen, was weniger am Halbdunkel des Morgens (Ws), als an der Veränderung seiner ganzen Seinsweise liegen muss (Mc 16 12: ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ; EBERH 32). Die negative Fassung der Frage ⁵ ist durch den negativen Inhalt der Antwort bestimmt. Was zum Brot genossen wird, also in unserem Falle Fische, heisst *προσπάγιον* oder, weil sie zu diesem Zweck gebraten wurden, ὀψάριον 9 10 13. Erst wenn ⁶ *das Netz auf die*, Glück verheissende (Lc 1 11 Mt 25 33), *rechte Seite* ausgeworfen wird, ist ein ergiebiger Fang zu erwarten. *Sie konnten*

Menge der Fische. ⁷ Da sagt jener Jünger, den Jesus lieb hatte, zu Petrus: es ist der Herr. Als nun Simon Petrus hörte, dass es der Herr sei, gürtete er sich den Rock um, denn er war nackt, und warf sich in den See. ⁸ Die anderen Jünger aber kamen auf dem Fahrzeug (denn sie waren nicht weit vom Lande, sondern ungefähr zweihundert Ellen), das Netz mit den Fischen schleppend. ⁹ Als sie nun ans Land gestiegen waren, sehen sie ein Kohlenfeuer am Boden und einen Fisch darauf und Brot. ¹⁰ Jesus sagt zu ihnen: bringt von den Fischen, die ihr soeben gefangen habt. ¹¹ Da stieg Simon Petrus hinauf und zog das Netz ans Land, gefüllt mit hundertdreiundfünfzig grossen Fischen. Und trotzdem es so viele

nicht mehr ziehen, wie Lc 5 7, (syr sin: das Netz nicht zum Schiff heraufbringen) *wegen* (ἀπό wie Lc 19 3 Act 22 11) *der Menge der Fische*. Wie diese nach Mc 1 17 = Mt 4 19 = Lc 5 10 Menschen, so bildet ihre Menge den reich gesegneten Erfolg der Heidenmission ab, daran **7** der Lieblingsjünger sofort die Nähe des Herrn erkennt, während der rasche Pt über seinen ὑποδύτης, das Hemd (in diesem Sinne heisst er *nackt*, wie Jes 20 2 3 I Sam 19 24 Am 2 16), um anständig vor dem Herrn zu erscheinen, einen ἐπενδύτης (II Kor 5 2 3), eine Art Bluse (THEOPHYLAKT verweist auf das leinene Hemd der syrischen und phönizischen Fischer) anzieht und mit einem Gürtel am Leib zusammenfasst. *Die anderen kamen 8 auf dem Schiffe* (örtlicher Dativ), *das Netz der Fische* (zu ergänzen μεστέον) *nachschleifend*; denn sie konnten auch so noch schnell genug nachkommen: daher die Angabe der Entfernung auf **200 Ellen** (über πῆχυς s. zu Mt 6 27 = Lc 12 25) = 96—97 Meter. Diese Angabe fehlt bei syr sin, der im übrigen in 7 8 eine andere und bessere Anordnung befolgt: Simon . . . stürzte sich in den See und schwamm und kam an, weil sie nicht weit vom Trockenen waren. Und der Rest der Jünger kam in dem Schiff . . . Es wird nicht angedeutet, wie die Vorbereitungen zu dem Frühstück **9** getroffen wurden: hat Jesus dafür Sorge getragen, indem er den Pt damit beauftragte? Aber das unvermittelte Dasein von Brot und Fischkost (vgl. 6 9) erinnert schon an die Speisung 6 5—11 (STR 413) und ist als Wunder vorzustellen (griech. Ausl.). Nach **10** reichte das ὀψάριον 9 nicht aus. Daher **11** *stieg Pt auf das Schiff und zog das Netz ans Land*. Zur Erklärung der, auf keinen Fall absichtslos stehenden, ebenso wenig aber historische Erinnerung verratenden (Ws. ZN II 498 f.; Komm. 683. HAUSSLEITER, Zwei apost. Zeug. 38 44 50), Zahl, hat schon HIERON (in Ez 47 12) die zoologischen Autoritäten, namentlich die unter Marc Aurel verfasste Halieutica des Oppianus Cilix angerufen, daraus man die Zahl der Fischgattungen auf 153 berechnen konnte (KÖSTLIN, ThJ 1851 S. 195. STR 414. HGF, ZwTh 1868 S. 446; Einl. 717 f. BRANDT 405 f. EBERH. 43 f. 49. KLÖPPER 362. PFL II 390. LOISY 933 f. HTM 312). Ein ähnliches Interesse wies den Verf. von Henoch 3 auf die Zahl 14, welche Geoponica 11 1 als Zahl der immergrünen Bäume gilt. Folglich vertritt die, die Universalität des apost. Wirkens abbildende, Zahl das ἐκ παντὸς γένους im Gleichnisse vom Fischnetze Mt 13 47. In der gleichen Richtung weisen z. T. auch die auf Anlass von Aug. Tract. 122 veranstalteten Experimente mit der Zahl 17 (weil 153 = 1 + 2 u. s. w. + 17); s. SCHWALB 486 f. und über ähnliche Versuche EBERH 42 f. LINDER und HGF, ZwTh 1897 S. 447 f.; 1898 S. 480; 1899 S. 33 f. Wenn nun aber hier im Gegensatze zu Lc 5 6 das Netz nicht zerreisst, so kann darin nur eine Analogie zu dem unzerteilbaren

Handwritten signature or initials.

~~Post. l. b. p. i. x. f.~~

~~Handwritten signature or initials. i. b. l. b. p. i. x. f. 11 18.~~

~~Handwritten signature or initials.~~

waren, riss das Netz nicht. ¹² Jesus sagt zu ihnen: kommt und frühstückt! Keiner aber von den Jüngern wagte, ihn auszuforschen: wer bist du? da sie ~~wussten~~, dass es der Herr sei. ¹³ Jesus kommt und nimmt das Brot und gibt es ihnen und den Fisch ebenso. ¹⁴ Dies war bereits das dritte Mal, dass Jesus sich den Jüngern offenbarte nach seiner Auferstehung von den Toten. ¹⁵ Als sie nun gefrühstückt hatten, sagt Jesus zu Simon Petrus: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich mehr als diese? Er sagt zu ihm: ja, Herr, du weisst, dass ich dich liebe. Sagt er zu ihm:

Leibrock 1924, in beiden Bildern ein allegorischer Hinweis auf die sich konsolidierende Kircheneinheit gefunden werden (LOISY 934), daher auch die zwei Schiffe Lc 5 2 7 verschwinden, der ganze Fang vielmehr in einem Netze ans Land gezogen wird (PFL II 390). Eine ehrfurchtsvolle Scheu hält die Jünger von dem anfangs Unerkannten, wunderbar Erschienenen, irgendwie immer noch Fremdartigen zurück. Daher **12 wagte** (ἐτόλμα sachlich wie 4 27 16 5, aber der Ausdruck neu) *keiner ihn zu fragen*, eig. auszukundschaften, seiscitari, *da sie wussten*, fühlten: εἰδότες, constructio κατὰ σύνεσιν. Obwohl als schon anwesend vorausgesetzt (δεύτε), tritt Jesus **13** erst an die Stätte des Frühstücks heran: die gleiche formelhafte Verwendung von ἔρχεσθαι wie 6 15 12 22 (EBERH 46 f.). Das Mahl ist wohl als stehend genossen zu denken und soll eine Parallele zu dem, in den bisherigen Auferstehungsgeschichten noch nicht angebrachten, Zug Lc 24 30 42 43 bilden (STR 610). Schon damit (s. zu Lc 24 30), sowie in dem erkennbaren Anklang an 6 11 (λαμβάνειν, διδοῦν, ἄρτος, ὁμοίως) ist diesem zweiten Bilde eine allegorische Beziehung in der Richtung auf das Herrnmahl gegeben (BRANDT 403, LOISY 936; dagegen EBERH 47), und haben daher beinahe einstimmig die Väter in dem johann. Fischmahle trotz des fehlenden εὐχαριστήσας (welches jedoch von D f g syr sin u. a. beigelegt ist) einen Typus der Eucharistie erkannt (KRAUS, Roma sotterranea 710 f.); daher das Fischmahl der sieben Jünger in den Sakramentskapellen der Katakomben (KRAUS 277) nach Analogie der zweiten Speisungsgeschichte mit ihren sieben Körben Mt 15 37 = Mc 8 8, nachdem die zwölf Körbe schon 6 13 angebracht waren; s. zu Mc 8 10. Zurückblickend auf 20 19 26 heisst es **14 diesmal bereits zum drittenmal** (II Kor 13 1): also werden in Jerusalem nur zwei Erscheinungen vor den Jüngern anerkannt; ἐπερθεῖς mit Bezug auf Jesus sonst noch 2 22. Uebrigens erregt die wiederholte (1 14) Betonung, dass hier eine abermalige resp. dritte Erscheinung des Auferstandenen vorliege, den Verdacht (vor allem bei d. Vertretern der Meschluss-Hypothese, s. S. 308; z. B. ROHRBACH, Berichte 42 ff. HRK, Chronolog. 696; Lukas d. Arzt 1906 S. 158 f. EBERH 32 46 82 f. LOISY 932 935 937 f. H. SCHMIDT 497; doch auch LOOFS, Auferstehungsberichte 26 31; dagegen HORN 155—166), dass ein Bericht, der ursprünglich von einer ersten Begegnung handelte, hier verwertet sei (s. auch 4 12). **✓** Ja, mancherlei Unstimmigkeiten wie die Resultatlosigkeit des stürmischen Vorgehens des Pt, der Fisch auf dem Feuer 9 und daneben der dem augenblicklichen Bedürfnis dienende (10) Fang, die Erkenntnis 7, während 12 nur von einem Ahnen spricht, können auf die Vermutung führen, dass zwei Erzählungen mit ursprünglich andersartigen Pointen zusammengearbeitet sind 1—8, 9—13 (12—14); HTM 312, H. SCHMIDT 499—506.

Weissagungen über Petrus und über Johannes. 21 15—23. Nach dem Frühstück **15** bricht Jesus ein langes Stillschweigen gegenüber dem Pt. Nach der Liebe fragt er ihn, weil diese als Voraussetzung

weide meine Lämmer. ¹⁶ Er sagt zu ihm wiederum zum zweiten Mal: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich? Er sagt zu ihm: ja, Herr, du weisst, dass ich dich liebe. Er sagt zu ihm: hüte meine Schäflein. ¹⁷ Er sagt zu ihm zum dritten Mal: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich? Petrus wurde traurig, dass er zum dritten Mal zu ihm sagte: liebst du mich? Und er sagt zu ihm: Herr, du weisst alles, du erkennst, dass ich dich liebe. Er sagt zu ihm: weide meine Schäflein. ¹⁸ Wahrlich, wahrlich ich sage dir: als du jung warst, gürtetest du dich selbst und wandeltest, wohin du wolltest. Wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände ausstrecken, und ein anderer wird dich gürt

des ihm sofort zu erteilenden Auftrages in Betracht kommt. Das πλέον τούτων bezieht sich auf 13³⁷ und mehr noch auf Mc 14²⁹ = Mt 26³³. Sowohl 15 wie 16 fehlt in syr sin Cod it das σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. In Erinnerung an die frühere Selbsttäuschung fühlt Pt, dass seine blossе Versicherung jetzt keine Bürgschaft mehr leisten könne, beruft sich daher unter Verzicht auf alles eigene Urteil auf dasjenige des Herrn und vergleicht sich auch nicht mehr mit den anderen Jüngern. Mit *weide meine Lämmer* wird Pt mit der Gemeindeleitung betraut unter Beziehung auf 10^{1—5}, s. zu Act 20²⁸. Da ihm aber seine apostolische Berufsaufgabe schon in der Wiederholung des Fischwunders zurückgegeben und die apost. Machtbefugnis schon in Gemeinschaft mit den übrigen Jüngern 20^{21—23} übertragen worden ist, kann hier nur die Oberleitung, also die Restitution in die ihm Mt 16^{18 19} zugewiesene Stellung gemeint sein (kath. Ansl., aber auch HGSTB, Ws): der zweite Papstspruch, s. zu Lc 22³². Das πλέον τούτων, worauf Pt nicht geantwortet hatte, bleibt in der dringlich wiederholten Frage 16, vielleicht aus Schonung, weg. An die Stelle der ἀρνία (apokalyptischer Ausdruck) treten προβάτια (BC) oder πρόβατα (xAD), welche Ausdrücke ebenso promiscue gebraucht werden, wie βόσκειν und ποιμαίνειν oder φιλεῖν und ἀγαπᾶν (s. zu 11⁵ und ZN II 497. J. CROSS, Exp 4. ser. VII 1893 S. 312—320. EBERH 51 f., während CR 14. HORN 167—171. LÜTGERT, Liebe 156 f. ZN, Komm. 685 im Wechsel der beiden letztgen. Verben Absicht sehen). Syr sin gebraucht drei ganz verschiedene Vokabeln zum Bezeichnen der Tiere 15 16 17. Die von 17 hat MERX (PrM 1898 S. 354—360) mit „Böcke“ übersetzt und gemeint, diese Gattung wäre wegen Mt 25^{32 33} unterdrückt worden. Aber gerade hier bedeutet das Wort (ܡܝܕܐ), welches MERX mit „Böcke“ wiedergibt, die Schafe.

während für jene der übliche Ausdruck (ܡܝܬܐ) steht. Bei der dritten Frage schwindet für Pt jeder Zweifel an der Beziehung auf die Verleugnung; tiefer fühlt er das, in der Wiederholung liegende, Recht des Misstrauens in die Aufrichtigkeit und Stärke seiner Liebe: ἐλυπίθῃ, wie zum Ersatz für Lc 22⁶². Um so dringlicher appelliert er jetzt mit πάντα σὺ οἶδας an die unbeschränkte Herzenskunde seines Herrn 2²⁵ 16³⁰; s. zu I Joh 3²⁰. Dass dieser ihm vergibt, zeigt er ihm, indem er ihn wieder in seinem Dienst arbeiten — auf die bestandene Prüfung folgt die Dienststeinweisung — und 18 in seiner Nachfolge zur Erprobung der Liebe leiden lässt. Da ἐζώννυες σεαυτὸν an 7, καὶ περιεπάτεις ὅπου ἤθελες an 3 11 erinnert (O. HTZM 305), wird die Gegenwart vom Standpunkte der Zukunft aus betrachtet (HGSTB), ist also zu νεώτερος nicht zu ergänzen: als jetzt (Ws). Der Kontrast mit dem ungebundenen früheren Zustand dient dazu, die Bitterkeit des künftigen Geschicks

L (un Laban)

negl. Epist. II⁹ is above in 1st Xylor. (well 99)

und schleppen, wo du nicht hin willst. ¹⁹ Dieses aber sagte er, um zu bezeichnen, durch welche Todesart er Gott verherrlichen werde. Und nach diesen Worten sagt er zu ihm: folge mir! ²⁰ Petrus wendet sich um und sieht den Jünger, welchen Jesus liebte, folgen, denselben, welcher auch bei dem Mahle an seiner Brust gelegen und gesagt hatte: Herr, wer ist es, der dich verrät? ²¹ Als Petrus nun diesen sah, sagt er zu Jesus: Herr, was wird aus diesem werden? ²² Jesus sagt zu ihm: wenn ich will, dass er bleibe bis ich komme, was kümmerst dich? Du

fühlbar zu machen. Die Auslegung will die in unserem Vers an Petrus gerichteten Worte bald als Weissagung nur auf ein „hilfloses, durch lieblose Behandlung erschwertes Alter“ (HORN 94) betrachten, bald ersetzt sie die Lieblosigkeit durch die „Gewalt feindseliger Menschen“ (ZN II 491; vgl. Komm. 687 f.), um sich weiterhin zur Annahme der „Verkündigung von Banden und Gefangenschaft, vielleicht auch von gewaltsamem Tod“ zu steigern (EBERH 59) und endlich eine allgemein gehaltene Prophezeiung des Märtyrertodes anzunehmen (Ws). Das Richtige findet sich schon bei TERT. Scorp. 15 tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur. Es handelt sich, wie das Folgende erweist, um die Voraussage des Kreuzestodes (LOISY 944. HTM 313 und auch ZN, Komm. 688). Statt $\delta\gamma\sigma\alpha\iota$ steht $\zeta\omega\sigma\alpha\iota$ nur wegen der Parallele mit $\epsilon\zeta\omega\nu\nu\sigma\epsilon\iota\varsigma$: Gürtung als Bild der Fesselung, gerade auch mit Beziehung auf die Hände Act 21 11. Gedacht ist an das Hinausschleppen des Gebundenen nach dem Richtplatze ($\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\nu$, wie Mc 15 22), der mit Beziehung auf den Widerwillen alles Fleisches vor dem Tode mit $\acute{\omicron}\pi\upsilon\upsilon\ \omicron\upsilon\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\varsigma$ angedeutet wird. Wegen des $\acute{\epsilon}\kappa\tau\epsilon\nu\epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \chi\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\varsigma\ \sigma\omicron\upsilon$ ist keineswegs von Hysteron proteron zu reden, da es auf das Tragen der furca (WETTSTEIN nach Licinius Macer), besser des patibulum hindeutet, welches der cruciarius über dem Nacken und mit daran ausgebreiteten und angeknebelten Armen hinauszuschleppen hat: dies war im Gegensatz zu der orientalischen gerade die in Rom übliche Form der Exekution (FULDA, Das Kreuz und die Kreuzigung 119 f. 137 f. 219); vgl. II Pt 1 14. Damit erledigen sich die Deutungen des $\acute{\epsilon}\kappa\tau\epsilon\nu\epsilon\iota\varsigma\ \tau\ \chi\ \sigma$ auf die Gebetsstellung oder auf das Ausbreiten der Hände zum Zweck des Heilens (EBERH 58). Die Richtigkeit der speziellen Beziehung erhellt **19** aus der tendenziösen Wiederholung von $12^{33}\ 18^{32}$. Die konventionelle Sprache der Märtyrerkirche klingt an in $\theta\omicron\zeta\ \tau\omicron\nu\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$ (I Petr 4 16): weil der Zeugen Tod zu Ehren Gottes erlitten wird (GRILL I 320). Darum ist auch $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\iota\ \mu\omicron$: nicht bloss als, etwa nach einer Pause gesprochene, Aufforderung, sich mit Jesus zu entfernen (Ws), zu fassen, sondern bezieht sich auf die Leidensnachfolge (O. Htzm 306), vgl. $13^{34}\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \delta\epsilon\ \upsilon\pi\epsilon\rho\omicron\nu$. Das 13^{37} gegebene, in der Verleugnung zu Boden gefallene, Versprechen soll er jetzt erfüllen, indem er sich in das ihm bestimmte Geschick im voraus ergibt. Hier liegt, da doch **20** Pt wirklich mit Jesus davon geht, sich umwendet und den Lieblingsjünger auch $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\omicron\upsilon\nu\tau\alpha$ erblickt, eine „echt johann. Doppelsinnigkeit“ vor (HGF, ZwTh 1868 S. 448. EBERH 61). Da der nach 13^{23} beschriebene Lieblingsjünger nicht ausdrücklich zum $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\iota\nu$ aufgefordert war, will Pt wissen, wie es mit ihm gehalten werden soll: wenn es mir so ergehen soll, **21** was wird aus diesem werden? Soll er auch des Märtyrertodes gewürdigt werden (EBERH 63 f. ZN II 499; Komm. 689)? Zu $\tau\acute{\iota}$ vgl. Act 12 18 und ergänze $\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$ (EBERH 63). Diese Frage weist Jesus **22** als unbefugt ab (quid hoc ad te sc. pertinet?) und bedeutet den Pt, für sich zu sorgen, seine Aufgabe zu lösen. Somit bedeutet *bleiben* wie 12^{34} I Kor

folge mir! ²³ Es ging nun dieses Wort aus zu den Brüdern, dass jener Jünger nicht sterbe. Und Jesus hatte nicht zu ihm gesagt, dass er nicht sterbe, sondern: wenn ich will, dass er bleibe bis ich komme,

15 6 Phl 1 25 am Leben bleiben (anders SCHWARTZ, Tod d. Söhne Zeb. 48 ff., der aber ²³ streichen muss). Das ἐρχομαι aber ist hier sicherlich im Sinne des landläufigen Parusiegedankens zu nehmen (EBERH 64); s. zu 14 3. Aus solchem Anlass **23 ging aus** (wie Mt 9 26) unter die Brüder, wie der Schreiber als Christ seine Glaubensgenossen bezeichnet (in der Bedeutung von Christen kommt ἀδελφ. bei Joh und den Snpkt. sonst nicht vor, aber Act 6 3 und oft bei Pls; EBERH 66 f.), der, sofort auf ein Missverständnis zurückgeführte, λόγος τοῦ κυρίου Mc 9 1 = Mt 16 28 = Lc 9 27 (KM II 554 568), welcher mit der Zeit ausschliesslich auf den einzig aus dem Kreise der μαθηταί übrig gebliebenen, nach Irenäus II 22 5 III 3 4 bis in Trajans Zeiten lebenden, ephesischen Johannes bezogen wurde. Zumal wenn dieses der Apokalyptiker war, wird man geschlossen haben, er solle am Leben bleiben, bis seine Weissagung von der Wiederkunft Christi in Erfüllung gegangen sei (VKM 500, LOISY 948). Nachdem aber auch er dahingegangen war (Wzs 514 f.), blieb nichts übrig, als in der gangbaren Deutung des betreffenden λόγος die Verkehrung einer konditionell gemeinten, dann freilich auch ziemlich nichtsagenden (dW, HTM 314), Prophetie in einen apodiktischen Satz, also eine Ueberschreitung des Wortlautes zu sehen. Somit bringt der Verf. des Anhangs die ungenannte Grösse des Lieblingsjüngers auf einen bestimmten Ausdruck: er sieht in ihm den Johannes (O. HTM 159 165), nämlich jenen langlebigen ephesischen Johannes, in welchem man jedenfalls seit 150 wahrscheinlich mit Recht auch den Apokalyptiker, weiterhin überdies noch den vierten Evglisten selbst, beiderseits jedenfalls den Zwölfapostel zu erblicken gewohnt ist. Auf diesen also hätte unser Verf. es bei den „Söhnen des Zebedäus“ ² hauptsächlich abgesehen gehabt.

Zu einer Zeit, da der röm. Bischofstitel bereits wachsendes Ansehen genoss, wie sich das in den vom 4. Evglm berührten Passastreitigkeiten fühlbar macht, und da es nicht mehr weit war, bis Irenäus von einer unausgesetzten Folge röm. Bischöfe seit Pt zu erzählen wusste (III 3 3), schien der Primat des Pt in einem Werke, welches sich mit allen Mächten der Zeit auseinanderzusetzen suchte, nicht mehr einfach mit Stillschweigen übergangen werden zu können. Es war auch praktisch von Bedeutung, dies nicht zu unterlassen (HOEKSTRA, ThT 1867 S. 421. BRANDT 404). In weiterer Fortsetzung der Lc 22 31 32 gezogenen Linie schildert daher der Anhang 15—17 die Rehabilitation des Pt, seine Einsetzung nicht bloss zum vollberechtigten Apostel, sondern sogar zum Oberhirten der Schafe Christi. Als weitere und vollständigste Sühne für die Verleugnung wird ihm endlich der Märtyrertod, und zwar der Kreuzestod, als besondere Ehre, weil Jesu direkteste „Nachfolge“ darstellend 19 22, in Aussicht gerückt. Gleichwohl ist dies alles nur eine Seite an der Sache. Denn schliesslich nimmt auch hier die Parallele zwischen Pt und dem Lieblingsjünger dieselbe Wendung wie im Evglm. Wie zwar Pt 20 6 mit der Tat voraneilt, so auch 21 3 7: wie er aber doch von Joh überholt wird im Laufen 20 4 und im Glauben 20 8, so ist dieser es auch, welcher 21 7 zuerst merkt und von welchem Pt erst erfahren muss, dass der Unbekannte am Ufer der Herr ist. Ihn braucht der Auferstandene nicht erst noch, wie den Pt, um die Liebe zu fragen, und wenn sich etwa neben ihm der synoptische Hauptapostel zu weit hervordrängen will, so dient gerade die letzte Szene 20—22 zu seiner gelinden, aber unzweideutigen Zurückweisung (JÜLICHER 372 f.). Mag also Pt auch beim Fischzuge, d. h. bei der Gründung der Kirche, die erste Rolle gespielt haben, so muss

L (am Labors)

~~Urbelt~~
~~Aug 2017~~

Tii / and (ent d. truly laborer living (1.8.11))
(15-17)

~~the right~~

unimpaired
vision

~~the right~~

~~twenty~~

was kümmerts dich? ²⁴ Das ist der Jünger, der über diese Dinge Zeugnis ablegt und dies geschrieben hat, und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist. ²⁵ Es gibt aber auch vieles andere, was Jesus getan hat. Würde das Stück für Stück beschrieben, so würde, meine ich, selbst die Welt die Bücher nicht fassen, die geschrieben würden.

er dafür, wo es auf die Zukunft ankommt, einem anderen den Platz räumen, der ihn überlebt und als zuverlässigster Dolmetscher des wahren Geistes Christi auf dem Plane bleibt. Das letzte Wort des Auferstandenen bezeugt, dass dieser etwas besonderes mit ihm vorhat, so wie ihm auch das Testament des Gekreuzigten gegolten hatte.

Die über den Zweck des Schlusskapitels geäußerten Ansichten sind mit einiger Vollständigkeit zusammengestellt bei HORN 172—184.

Zweiter Schluss. 21 24 25. Einerseits ist kein glänzenderes Selbstzeugnis einer Schrift bezüglich ihrer Entstehungsverhältnisse denkbar, als das **24** vorliegende, welches am Schlusse des ganzen Werkes dasselbe dem Lieblingsjünger, d. h. nach ²³ dem ephesischen Johannes, und zwar nicht als blossem Gewährsmann (ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων, wie wenn er noch lebte; indessen dauert sein Zeugnis auch fort im vorliegenden Werk), sondern als direktem Verf. zuschreibt (ὁ γράψας ταῦτα). In demselben Momente unterscheidet der Schreiber sich aber von diesem, indem er in johann. Ausdrücken (vgl. 5 31 32 8 13 14 17) zu verstehen gibt, dass er den 19 ³⁵ erwähnten Autopten auch für den Verf. der ganzen Schrift genommen hat (O. HTZM 165, EBERH 68 f.). An Stelle des κακεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει setzt er aber ein οἶδαμεν, spricht also im Namen einer Mehrheit (HTM 188 314), d. h. vielleicht, nach Anleitung der im Canon Muratorianus 9—16 vorliegenden Tradition über die Entstehung des 4. Evglms, der Apostel (HESSE, Das muratorische Fragment 96. JÜLICHER 370), in deren Vertretung etwa Andreas die Beglaubigung ausspricht (CHASTAND 101 f.). Anderenfalls denkt man sich die Subjekte des οἶδαμεν entweder als eine kleinere Gruppe aus der Zahl der Zwölfe (HAUSSLEITER, Zw. apost. Zeug. 49 f.: Andreas und Philippus, während ²⁵ ersterer allein rede), oder als „Freundeskreis“ (BSCHL 238) oder als eine Gemeinde (O. HTZM 110) oder als die ephesischen Presbyter, welche nach dem Tode des Joh (s. zu ²³) seiner, in ihre Hände niedergelegten, Hinterlassenschaft das Siegel aufdrücken (neuere Ausl.). Was sie aber beglaubigen, d. h. der Inhalt von τούτων und ταῦτα, kann unmöglich bloss der Nachtragsbericht 1—23 (MR), noch weniger aber das Evglm ohne diesen Nachtrag (Ws, KLÖPPER 374 f.) sein, sondern nur die ganze Schrift (ZN II 488 f., EBERH 67, J. RÉVILLE 306, PFL II 441, LOISY 950). Denn in **25** macht — der Schreiber in Nachahmung von 20 ³⁰ darauf aufmerksam, dass Jesus noch gar vieles getan habe, was in diesem Buche nicht stehe, und dass er folglich, wenn Vollständigkeit bezweckt wäre, mit derartigen Nachträgen in infinitum würde fortfahren können. Aber der Dinge, *welche* dann (ἅτινα = utpote quae) *Stück für Stück* (καθ' ἓν = je eines, Act 21 19) zu erzählen wären, sind so viele, dass *die Welt selbst die Bücher, welche*, wenn der gesetzte Fall einträte, *geschrieben werden müssten, nicht fassen würde* (CB χωρήσειν gegen rec. χωρήσαι, vgl. zum Wort 2 6): eine ungeheuerliche Hyperbel (Parallelen dazu bei EBERH 71), um deretwillen der ganze Vers, den übrigens alle Handschriften (ZN II 497; Komm. 695. NESTLE, Einf. ²232 f. HORN 4) und schon Tatian kennen (ZN, Geschichte des nt. Kanons I 78 II 554), selbst noch zu Zeiten des Gregorius Barhebraeus einigermassen verdächtig war, die aber, wo der Geschmack dafür vorhanden ist, tiefsinnig gefunden wird,

sofern nur ein absoluter äusserer Umfang dem absoluten Inhalt der Person und des Lebens Jesu entsprechend sei (von ORIG bis LDT). Auffällig ist das unjohann. Hervortreten der ersten Sing. in dem, auch als Wort unjohann., $\sigma\acute{\iota}\mu\alpha\iota$, was die Apologetik verführt, hier einen zuletzt noch übrig gebliebenen Depositar der johann. Arbeit tätig zu denken, wie etwa Papias (GDT). Aber der eine, welcher für alle die Feder führt und bei dieser Gelegenheit eine subjektive Meinung ausspricht, hat zuvor mit $\sigma\acute{\iota}\delta\alpha\mu\epsilon\nu$ nur andeuten wollen, dass die anderen auf das Zeugnis jenes Jüngers das gleiche Gewicht legen, wie er selbst, und die Schlussbemerkung will bloss die Benutzung der Schrift ihren Lesern recht ans Herz legen, indem sie auf die Augenzeugenschaft des Jüngers, welcher das ganze geschrieben hat, hinweist (SCHW 58 f.). Nun hängt aber ²⁴ $\sigma\acute{\iota}\tau\omicron\varsigma\ \kappa\lambda.$ eng mit dem Vorigen zusammen, wie der Anhang auch unmöglich mit $\tau\acute{\iota}\ \pi\rho\delta\varsigma\ \sigma\acute{\epsilon}$ geschlossen haben kann (LOISY 952). Folglich stammt 1—²³ von derselben Hand wie ²⁴ ²⁵ (KLÖPPER 373 f. J. RÉVILLE 307; dagegen EBERH 67 ff. CALM 472 f. JACKSON 28 f.), ist also keinesfalls von dem ²⁰—²³ besprochenen Lieblingsjünger, welcher ja überdies schon als tot gedacht ist (Ws. O. HTZM 110 159. HRK, Chron. 676. EBERH 66, KLÖPPER 352. J. RÉVILLE 306 311. LOISY 947 949; das Gegenteil neuerdings wieder bei ZN II 493 ff.; Komm. 690 ff. HORN 35—81 185 f. HAUSSLEITER, Zwei ap. Zeugen 32 f.), also auch nicht von Joh, selbst wenn dieser Kp 1—20 geschrieben haben sollte. Da gleichwohl $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ ²⁴ zunächst 1—²³ als aus seiner Feder geflossen bezeichnet, so wird dieses letzte „Selbstzeugnis“ zum Selbstwiderspruch und zur Selbstverdächtigung. So wenigstens wird der Exeget und Kritiker urteilen müssen, während der Historiker und Psychologe die unter dem Druck von inneren und äusseren Nötigungen sich einstellende Leistungsfähigkeit des menschlichen Geistes bis zum Zusammenfließen des schriftstellerischen Subjektes und Objektes auszudehnen vermöchte (vgl. BRANDT 282). Auf religiösem Gebiete wenigstens fehlt es nicht an Analogien, und unter diesen ist vielleicht für die ganze johann. Frage von einigem Belange das Verhältnis des Verf. des „Meisterbuches“ zum „grossen Gottesfreund“. Wenn man sich scheut, Rulman Merswin eines fast beispielloss raffinierten Betrugers für fähig zu halten, so bleibt kaum etwas anderes übrig als die Annahme eines dauernd von ihm geführten Doppellebens; vgl. JUNDT, Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland 1890. Um so mehr endigt dann aber für uns Heutige jede Möglichkeit einer Kontrolle.

Sachregister

zum ganzen Band.

Die Buchstaben o, m, u (d. h. oben, mitten, unten) bezeichnen das 1., 2., 3. Drittel der Seite; f bedeutet die nächstfolgende Seite.

- Abaddon (Apollyon) 455 u.
 Abendmahl 1 u 27 m 75 m
 136 f 146—150 152 237 o
 238 240 m 253 m 254 u
 297 m 311 m 355 f.
 Abraham 179 f 186 f.
 Abschiedsreden 26 u 233 m
 240 f 253 f 268 f 277 f 306 f.
 Adler 453 f 466 u.
 Aegypten als Heimat von
 Joh 14 m.
 Alexandrinismus 5 u 13 m
 45 m 52—58 76 m 89 m
 278 o 410 u 490 m.
 Allegorie 3 m 10 o 11 f 55 o
 66 u 74 f 111 f 120 196—
 201 235 254 f 294 f 381 o
 464 m 468 f.
 Aloger 14 o 379 m 390 u.
 Altar 446 u 452 m 455 u 459 f
 476 m 478 u.
 Aelteste in Apk 408 m 418 m
 439 f 463 m 488 m.
 Andreas 66 f 70 m 135 u 223 o
 309 m 315 m.
 Aenon 1 u 94 f 101 m.
 Anthropologie 5 o 8 o.
 Antichrist 132 m 155 280 u
 322 u 336 o 337 u 348 u
 359 o 366 f 381 m 382 m
 383 f 385 o 388 o 401 m.
 Antinomismus 323 m 341
 415 429 f.
 Antiochus Epiphanes 396 o
 401 m 482 u.
 Antipas 405 m 432 m.
 Apokalypsen, apokryphe
 396.
 Apokalyptik 395 f 418 f.
 Apollon 53 u 100 m 410 u.
 Apostel 258 u 304 f 417 429 u
 496 u.
 Asiarchen 216 u 405 m.
 Asketen 473 m.
 Auferstehung bei den Ju-
 den 209 u 462 u.
 — Jesu 77—79 215 u 265 m
 269 o 302 304 f.
 — durch Jesus 123—127
 143 f 209—213 249 u.
 Auferstehung, erste und
 zweite 493.
 Augenzeugen 1 m 17 u 44
 297 f 306 m 315 326 f.
 Augustus 403 m 469 m.
 Babel 461 u 474 m 480 u 484
 —487.
 Bar-Kochba 15 o 132 m.
 Basilides 323 o.
 Bekenntnis 154 u 210 u 258 u
 270 u 286 u 323 u 348 m
 352 o.
 Bethabara 60 f.
 Bethanien 1 u 60 f 205 f 208 f
 215 u 218 f.
 Bethesda (Bethzatha) 14 m
 117 122 u.
 Bethsaida 1 u 14 u 223 o.
 Bileamiten 406 u 415 m
 430 m 432.
 Blindgeborener 188—195.
 Blut 75 u 146—150 237 f
 296 f 330 f 354—357 443 m
 450 f 466 m 490 o.
 Braut 96 499 u.
 Bräutigam 74 u 96.
 Brautwerber 74 u.
 Brot 75 m 103 m 136 u 138 u
 142 f 145 f 149 u.
 Brüder Jesu 74 o 156 f 294 u.
 Bruderliebe 234 u 237 242 f
 323 u 333 u 343 u 347 351—
 354 365 u 429.
 Buch des Lebens 436 u 470 u
 494 u.
 Bundeslade 433 o 452 u 463 u.
 Caligula 399 f 401 o 405 f
 469 470 m 472 o.
 Cerinth 13 u 28 u 323 o 368 u
 379 390 u 393 m 430 m.
 Cherub 408 m 440 f.
 Chiliasmus 268 m 380 m
 382 384 u 385 f 491—493.
 Christenverfolgungen 260 u
 405 430 f 431 447 m 475 m
 487 u.
 Christus im 4. Evgl. 1 f 4
 750 u 121 f 133 160 m 177 u
 187 f 215 252 m 270 f.
 Christus im Briefe 323 m
 326 f 337 u.
 — in Apk 409 416 f.
 Comma iohanneum 356 f.
 Dämonische 162 o 185 m
 241 o.
 Daniel 396 o 399 o 468 f.
 Dauer der Wirksamkeit
 Jesu 26 u 27 o.
 Demetrius 369 372.
 Demiurg 184 o.
 Diaspora 25 m 165 m 217 u.
 Diotrophes 369 371 f.
 Doketismus 34 o 43 m 187 o
 296 u 322 f 348 m 364 m.
 Domitian 404—406 407 o
 413 u 483 o.
 Doppelsinnigkeit 3 o 62 m
 66 m 82 f 88 u 89 o 91 o
 206 m 217 o 234 m 249 m
 274 m.
 Drache 464—468 491 f.
 Dualismus 5 o 16 m 37 39 u
 93 o 180—183 272 o 322 u.
 Ehebrecherin 169—174.
 Einheit 199 u 275 m 277 m
 293 m 294 u 310 f 359 o.
 Einzigerzeugter 45 49 f 90 m
 97 o 350 u.
 Einzug in Jerusalem 214 u
 220—222.
 Elias 58 f 461 m.
 Engel 52 o 69 m 118 m 227 m
 302 u 408 m 410 o 421 u
 428 m 448 m 451 f 457 m
 465 m 473—476 489 m
 499 u.
 Ephesus 13 m 14 53 u 84 o
 380 405 o 413 f 415 m 419 f
 425 u 428 f.
 Ephraim 217 f.
 Erhöhen in Joh 89 178 m
 225 f 242 m 286 m.
 Erinnerungen, persönliche
 26 m.
 Erkenntnistheorie in Joh

- 16 44 153f 161o 169m 270m.
 Ernte 108f 111u 475f.
 Essen 145 150 151u.
 Euphrat 456m 479m.
 Evangelium, ewiges 383m 473u.
 Freistehen Jesu 1u.
 Finsternis 35f 37m 91f 329u 333f.
 Fleisch in Joh 43o 85m 146—148 356m.
 Fleischwerdung 43 57 u 88o 323 326f 348m 354u.
 Freiheit u. Knechtschaft 179f.
 Freude 96u 257 264f 266m 328o 352m 358m 368o 370u.
 Friede 251f 305m 365u.
 Fusswaschung 232—235 237 238.
 Gabbata 14 290.
 Gajus 369 370f.
 Galiläa 1u 14u 21u 71m 113u 136m 156 167u 168f 223o.
 Garizim 101m 104.
 Gastfreiheit, Gastfreundschaft 364m 367u 369—372.
 Gebet im Namen Jesu 247 251 256m 266 358m.
 Gebot, neues 238o 242f 248o 257m 332f 347m 366.
 Geburtsgeschichte 1u.
 Geist Gottes und hl. Geist 51m 64o 84f 97f 102m 105 152o 167 248f 251u 259f 261f 268u 297 305m 307o 336u 348m 351u 354—357.
 Geister 347f 422f 440u 442u 479m.
 Gematria 399f 407m 472u 480m.
 Gemeinde - Anschauungen 61u 64u 68m 71o 77o 85o 133 147m 152u 167m 247u 269m 277m.
 Gemeinschaft der Christen 324o 328o 338o 349u.
 Geographisches 1u 14m 60f 71u 94f 100 117 134u 208f 217f 278m 283u 290m.
 Gerechtigkeit Gottes 276u 330m 339u.
 Gericht 64u 90f 124—128 175m 195m 225m 229 262f 352m 494u.
 Gesetz 4m 6o 17o 48u 161m.
 Gesicht (Vision) 228m 422o 425.
 Gethsemane 1u 7u 227o 280.
 Glaube in Joh 3o 16u 41m 80f 91o 94o 98u 110m 114f 141o 143o 144 148f 153f 179m 204u 244o 246m 267m 272o 301f 307m 347m 353f 357f.
 — in Apk 408f 433u.
 Gnade 44u 45f 48u 366u 500m.
 Gnostiker, Gnosis 4f 8o 9m 13u 28f 34o 42m 45m 183f 292u 323f 330u 333u 336f 341u 349o 353m 359m 362m 364m 369u.
 Gog und Magog 384 387u 493u.
 Gott in Joh 8o 33u 37 49o 104f 120m 143u 329m 351f 360f.
 — in Apk 408m 410 477u.
 Gotteskindschaft 41f 92f 181f 217 340 343m 353u.
 Gottesreich 82f.
 Grab Jesu 26u 300.
 Griechen 165m 222f 225u.
 Hannas 281f 283m.
 Harnagedon 479f.
 Heiden 199u 217u 411m 414u 460 498m.
 Heidenchristen 188o 411f 414u 450m.
 Heiligen, Heiligung 273f 443m.
 Heiliger Gottes 154o 204m 274 336f.
 Heilungen 113f 116f 188—190.
 Heraklit 52u 53u 54m.
 Herrlichkeit, Verherrlichen 7u 44f 74u 167m 185u 206u 223m 224u 242o 244f 256u 264m 269f 271 275 496u.
 Himmel 55m 56o 87m 244 408o.
 Himmelfahrt 1u 87f 151m 303u 307o 465m.
 Himmlisches und Irdisches 87 102m.
 Hirt 194—201 279u.
 Hochzeit 71—75 96m.
 Hoffnung 263u 341m.
 Hohepriester 190f 216f.
 Hohepriesterliches Gebet 269u 277.
 Idealisierung der Geschichte 9m 11u 26o.
 Jerusalem 14m 25m 27o 76m 104u 120m 159m 220f 406m 408o 437f 459f 495—498.
 Jezabel 415m 430m 433f.
 Immanenz 122o 204f 246 250o 256m.
 Johannes, der Apokalyptiker 20u 314o 413—420 498u.
 —, der Apostel 8m 10o 17 —21 26m 309m 313f 378f 392o 415—420.
 —, der Briefsteller 319f 324m 329o 334f 362f 369.
 —, der Evangelist 15—21 314m 319f 324m 329o 334m.
 —, der Presbyter 18—21 309m 362—364 369—373 418—420.
 —, der Täufer 37f 46 58—65 94—100 128f 205u.
 Johannes Marcus 18m 398.
 Johannesakten 10u.
 Johannesjünger 4o 13u 29f 65f 70 88u 95f 99f 237u.
 Joseph von Arimathäa 300.
 Irrlehrer 322f 334u 336m 337m 348f 354u 367u 429u 430m.
 Judas Ischariot 154m 219u 233u 239f 273 279m 289u.
 Juden 2m 4m 14f 16f 29f 40 58m 77m 95m 104f 143m 144m 159o 175 176f 179o 184 194m 214u 227f 405u 411m 431 467.
 Judenchrist, der Verf. von Joh ein 5u 14u 15m.
 Judenchristentum 188o 194m 411f 429u.
 Judentum und Christentum 4o 6 15 29u 105o 141u 188m 406o 411f.
 Jünger Jesu 2o 66—70 110m 150f 153f 179 235f 246u 255m 257u 271f 273m.
 Jungfrägeburt 42u 67f 163u.
 Kain 183f 343u.
 Kaiphas 216f 281m 283 293o.
 Kaiserkultus 405f 431f 470f 477m.
 Kana 1u 14u 71—75 114m.
 Kapernaum 74o 114f 139u 144m 309u.
 Katholische Briefe 324o.
 Kirche 113o 201m 246u 250o 277m 310f 324o 328o 349u 428o.
 Kleid 409o 436m 446f 450f 488f 499u.

- Kleinasien 13 f 223 o 370 m
406 414 o 416 o 422 m.
Knecht Gottes 417 o 421 m.
Knochenbruch 296 m 298 f.
König Jesus 286 f 291 m.
Korinth 369 m.
Kreuzigung 291 o 292 f 313.
Kyria 363—365.
- Lamm Gottes 61—63 410 f
442 u 450 u 470 u 472 f 483 u
497 f.
Lanzenstich 26 u 296 f 299.
Laodicea 406 u 425 f 438
447 m.
Lästerei 414 u 431 m 469 o
481 m.
Laubhüttenfest 117 o 156
165 u 174 u 221 m.
Lazarus 206—215 219 221 o.
Leben 7 f 16 u 35—37 82
90 u 91 m 98 f 125 f 131 m
133 m 142 m 145 u 152
210 m 213 m 229 u 245
270 m 308 o 327 344 m
357 f 361 o 499 f.
— Jesu 2 o 26 o 27 o 465 m.
Lehre in Form von Erzäh-
lung 2 f 5 m 11 f 74—76
119 f 193 213 f.
Leiden des Messias 223 f
279 u 295 o 410 f.
Leuchter 426 m 430 m 461 m.
Licht 7 f 35—38 55 f 91 f
129 o 174 u 189 193 m 195 u
226 329 m 333 f 497 u.
Liebe 90 98 m 182 m 232 f
238 o 241 m 242 f 252 m
256 f 277 o 311 f 332 m
344 f 347 349—354.
Liebesmahl 238 o.
Lieblingsjünger 17 f 239 m
281 m 294 297 u 301 f 304 m
310 o 313 f.
Logos 5—8 13 m 15 f 27 u
33—48 50—58 65 m 75 f
122 m 124 u 138 f 178 u
193 m 199 o 211 m 213 o
223 u 228 m 271 m 307 m
321 o 326—328 329 u 410 u
490.
Lohn 109 o 409 o 499 m.
Lokalton, palästinensischer
14 f.
Löwe 410 u 442 u 469 m.
Lüge, Lügner 183 330 u 337.
- Manna 141 m 142 m 145 m
432 f.
Maria, Mutter Jesu 71 f
75 m 293 f.
— von Bethanien 206—213
219 f.
— von Magdala 220 u 294
301 302 f.
Martha 206—213 219.
Martyrium 405 409 m 446 f.
Menschensohn 7 m 46 u 69 u
88 m 126 140 u 194 u 223 m
226 m 241 u 398 409 u 413 m
426 m 475 m.
Messias 2 o 7 m 40 m 46 f
58 f 62 f 63 m 67 m 68 u
71 o 77 m 106 137 m 141 m
163 u 167 u 194 f 202 m
204 210 u 226 m 230 f 355 o
409 m 464 f 467 u 489—491.
Michael 465 m.
Mission 28 m 334 m.
Monarchianismus 13 u 321 o.
Montanismus 5 o 13 m 268 m
380 u.
Moses 48 u 59 m 132 u 142 m
161 460 u 477 m.
Mysterienwesen 16 u 50 u
74 u 83 u 152 m 223 m 245 f
330 m 448 f.
- Nachfolge 224 m 313 f 332 u.
Nacht 35 u 189 m 207 m 240 u.
Name 41 m 80 u 131 f 247
251 m 258 f 272 f 276 f
308 o 334 m 347 m 373 m
433 m 489 f 498 m.
Nathanael 67—69 70.
Nazaret 68 o 113 u 144 m
167 u.
Nero 400—406 414 o 482 f.
Nikodemus 81—94 168 u
300 m.
Nikolaiten 28 u 406 u 415 m
419—432.
- Offenbarung 50 m 130 f 250 u
270 u 337 u 348 u 421 m.
Oelbäume 461 m.
Oelberg 170 u.
Opfer 61 f 274 m 411 o 446 u
451 o.
Opferfleisch 415 o 432.
- Palmzweige 221 m 450 m.
Paradies 186 u 430 u 498 m.
Paraklet 13 u 248 251 m 261
268 u 331 o.
Parther 401 f 444 f 456 m
483 f.
Passa 1 f 3 f 76 m 116 f 134 f
136 u 218 f 232 238 o 284 f.
Passastreitigkeiten 13 m
314 m.
Patmos 407 o 413 m 419 u
424 f.
Paulus (Paulinismus) 5 u
17 o 18 m 43 m 44 m 45 m
46 f 57 f 70 u 85 98 f 141 o
150 m 167 m 179 u 187 f
274 u 278 m 309 m 324 u
353 u 366 o 372 o 411 o
412 414 f 429 u.
Pella 14 m 467 o.
Pergamus 369 m 406 u 425 u
431 f 456 f.
Petrus 66 f 153 f 234 f 239 m
243 279 u 281 f 301 f 304 m
311—314.
Pharisäer 60 o 100 m 168 m
190 f 195 u 197 u 201 o
222 m.
Philadelphia 406 u 425 u
436 f.
Philippus, Apostel 13 u 67 u
135 m 223 o 245 u 309 m.
—, Evangelist 112 o 223 o.
Philo 5 m 11 u 16 m 53—58
76 m 84 o 121 m 203 u 248 m
329 u 344 o 353 m.
Pilatus 283—292.
Platonismus 16 52 u 53 o
55 u 251 u.
Posaunen 452 f.
Präexistenz 7 32 m 47 o 49 m
151 m 187 o 228 m 271 m
276 m.
Prolog des Joh 5—8 31 f
35 m 36 m 37 u 42 f 328 m.
Propheten, alttestament-
liche 58 m 64 u 168 f 197
228 395 f.
—, christliche 348 o 399 o
407 o 417 m 419 m 421 m
498 u.
- Rauchwerk 443 m 452.
Reben 225.
Reden Jesu 2 m 12 m 24 m
25 o 26 u 75 u 86 u 133
187 m 228 f 244 u.
Reiter in Apk 444—446.
Religion 111 m 350 m 408 m.
Religionsgeschichtliches
45 u 52 u 74 u 83 u 110 u
412 423 427 u 433 436 440
444 f 453 m 455 u 457 m
467 f 489 u 491 u 492 o.
Rom 414 o 461 u 480 f.
Römisches Reich 399 404 o
468—472.
- Sabbat 119 f 162 191 m.
Salbung 206 m 219 f 336 f
348 u.
Salem 1 u 94 f 101 m.
Samaria 100 f.
Samariter 101—113 185 f
188 o.
Sardes 406 u 425 u 435 f.
Satan 35 u 183 m 240 f 431 f
435 m 465 u 491 u.
Schaftor 117 m.
Schalen 477 f.
Schechina 44 o 451 u.
Schlange 89 456 f 465 u 491 u.

- Schlüssel 305 m 427 u 436 u.
 Schrift 55 o 131 203 u 295 o 302 m.
 Schriftsinn, mehrfacher 2 f 79 m 83 o 113 o 237 296 u 313 u 355 u.
 Siebenzahl in Apk 397 422 m 426 m.
 Siegel 441 f 444 448 f 454 u.
 Siloah 189 f.
 Simon v. Kyrene 292 u.
 Sinnbilder 69 u 74 136 u.
 Smyrna 405 f 425 u 430 f.
 Sohn Gottes 6 u 64 m 68 u 98 121 f 125 f 127 f 133 143 u 154 o 180 m 199 m 202 f 204 245 m 264 m 272 276 m 289 o 342 u 350 f 354 u 357 m.
 Sonntag 425 m.
 Speisung 134—137 310 f.
 Stämme, zwölf 449 u.
 Stern 426 f 435 u 454 m.
 Stiftshütte 43 f 78 u 477 u 495 u.
 Stoiker 16 o 36 u 52 u 53 o 203 m 492 u.
 Stunde 66 72 u 75 157 u 164 m 207 m 223 m 224 u 232 u 264 u 269 u.
 —, letzte 336 o 339 m.
 Sünde 61 f 176 m 179 u 183 188 u 259 261 f 329 f 341 m 342 m 358 f.
 — zum Tode 358 f.
 Synagoge 25 o 192 194 m 411 m 431 m.
 Synoptiker 1 f 12 m 21 u 26 28 o 77 u 116 120 o 136 m 138 u 159 u 193 m 205 m 213 f 218—220 227 o 230 f 240 277 f 280 283 287 f 291 f 300 u 304 306 m 412 f.
 Syrien als Heimat von Joh 14 m.
 Tag 186 189 m 207 m 249 f 265 u 269 o.
 Taufe des Joh 60 64 u 74 m 84 u 94 f.
 — Jesu 7 u 43 m 63—65 130 o 355 o.
 —, christliche 84 f 94 u 100 193 f 238 m 297 m 355 f 449 o.
 Tausendjähriges Reich 386 409 m 492 f.
 Teilungshypothesen 23 391 —394.
 Tempel 76—79 408 o 451 u 459 f 463 u 477 u 497 u.
 Tempelreinigung 2 o 76 f 214 u 230 m.
 Tempelweihe 201.
 Teufel 154 u 182—184 233 u 252 f 262 f 273 u 342 f 360 m 410 m 465 u 491 f.
 Thessalonich 369 m.
 Thomas 208 u 245 303 m 305 f.
 Thron Gottes 408 m 439 u 452 m 465 o.
 Thyatira 369 m 406 u 425 u 433 f.
 Tiberias 14 u 134 u 139 u.
 Tier, das erste 399 468—472 481—484 491 u.
 —, das zweite 405 m 471 f 491 u.
 Tod 35 m 206 m 210 m 223 m 244 u 358 f 427 u 446 m.
 — Jesu 262 o 277 o 292 f 295 f 350 f 355 o 410 f 450 f.
 —, zweiter 493 f.
 Todestag Jesu 1 f 13 u 26 f 218 u 232 o 284 f 290 u 296 m.
 Tür 197 f 200 u 436 u 438 u.
 Typologie 3 u 89 120 m 190 m 214 m 227 m 295 f 298 u 336 u.
 Universalismus in Joh 6 o 15 m 111 o 223 f.
 — in Apk 411 m.
 Unterordnung 7 o 54 u 122 o 161 o 200 m 410 u.
 Vater-Gott 98 m 104 m 121 —125 133 m 180 f 185 f 245 f 252 271 u 335 m 340 o 410 o.
 Vergebung der Sünden 61 f 172 m 305 m 329 f 334 m 340 m.
 Verklärung 1 u 227 460 u.
 Versöhnung 61 f 146 m 331 m 342 o 350 f 411 o.
 Versuchung Jesu 1 u 7 u 70 m.
 Wahrhaftiges 38 u 55 f 87 u 105 m 109 m 142 m 175 u 255 o 270 u 298 m 360 u.
 Wahrheit 16 m 44 u 45 f 48 u 92 m 105 m 175 m 179 180 m 183 m 245 259 m 263 m 273 f 287 m 329 u 330 m 345 m 349 u 355 u 365 m 370.
 Wasser, bildlich 74 84 f 102 f 234 u 297 354—357 484 m 497 f 499 u.
 Weg 245.
 Wehen des Messias 265 o 444 u 492 u.
 Weib in Apk 412 o 464—468 481.
 Wein 72—76 84 u 474.
 Weinstock 74 m 254 f.
 Weisheit 51 f 56 m.
 Weissagung 3 79 o 217 o 221 u 228 m 422 o 489 m 500 o.
 Welt 6 m 16 m 33 f 37 m 39 f 55 m 90 o 157 m 178 m 251 o 258 f 263 o 272 o 273 m 333 m 335 m 340 m 348 o 349 m 354 u 360 m.
 Werke 92 121—123 129 u 141 o 189 o 203 204 u 246 u 343 u 408 m 429 f 475 m.
 Wiedergeburt 82—85.
 Wiederkunft 244 u 249 268 m 269 314 o 339 m 409 m 428 u.
 Wiedersehen 249 m 250 u 264 u 269 u.
 Wind, bildlich 84 m 85 f.
 Wort Gottes 51 130 u 186 o 229 274 o 330 u 422 o 490 o.
 Wunder 3 o 7 u 12 m 75 o 114 f 116 f 136 138 188 f 213 m.
 Zeichen 25 m 77 m 80 u 115 u 140 m 210 m 227 u 307 m.
 Zeichenforderung 139—141.
 Zeitgeschichte des Evgl-
 sten 3 f 10 o 25 u 71 m 93 u 130 m 131 u 141 u 160 m 169 u 187 u 194 o 199 u 201 222 m 226 m 241 m 243 m 249 m 250 o 258 u 287 u 291 u.
 Zelt 43 f 470 m 477 u 495 u.
 Zeugen, Zeugnis 8 m 38 o 46 m 87 m 97 m 128 u 129 m 133 175 m 259 f 315 o 327 u 351 u 354—357 372 u 421 —425 438 m 446 u 460 f 489 m.
 Zeugen, Zeugung 82 f 85 339 f 343 350 o 354 m 359 f.
 Zitate 15 u 166 m 221 u 227 u 259 m 299.
 Zorn 77 o 98 u 448 m 463 m 477 f.
 Zweck von Joh 4 u 6 u 28 —30.
 Zwölf 153 u 415 m 449 u 464 m 496 f.

BS Hand-Commentaru zum Neuen Testament; bearb. von
 2344 H. J. Holtzmann [et al.] 3. Neubearb. Aufl.
 H3 Tübingen, J. C. B. Mohr, 19
 1900 4v. in 25cm.

Library
has:
v. 4
pt. 1

Interleaved.
 Vol. 4, pt. 1, "Evangelium des Johannes" has
 manuscript notes of the editor, Walter Bauer.

1. Bible. N.T.--Commentaries. I. Holtzmann,
 Heinrich Julius, 1832-1910. II. Bauer, Walter,
 1877-1960.

CCSC/lmb

● A1719

